

Der Krankheitsbegriff in der Psychiatrie
aus transzendentalphilosophischer Sicht

Inauguraldissertation
zur Erlangung der Würde des Doktors der Philosophie
der Ludwig Maximilians-Universität München

vorgelegt von Dr.med. Paul Hoff

München 1988



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Der Krankheitsbegriff in der Psychiatrie
aus transzendentalphilosophischer Sicht

Inauguraldissertation
zur Erlangung der Würde des Doktors der Philosophie
der Ludwig Maximilians-Universität München

vorgelegt von Dr.med. Paul Hoff

München 1988

1. Referent: Prof. Dr. Dr. Reinhard Lauth

2. Referent: Prof. Dr. Robert Spaemann

Tag der letzten mündlichen Prüfung: 18.2.1988

Inhalt

I.	Vorwort	S. 3
II.	Einleitung	S. 6
III.a.	Einführung in das transzendentalphilosophische Grundkonzept bei KANT und FICHTE, insbesondere im Hinblick auf die Konstitution der Natur	S. 11
	1. KANT	S. 11
	2. FICHTE	S. 29
	3. KANT und FICHTE im Vergleich unter Berücksichtigung von JACOBI und FRIES	S. 62
b.	Das Problem der Teleologie: Positivistische Kritik und transzendentalphilosophischer Ansatz	S. 82
c.	Die Illusion der Theoriefreiheit und die transzendente Empirismuskritik	S. 122

d. Die Illusion der Objektfreiheit und die transzendente Idealismuskritik	S. 130
e. Grundgedanken verschiedener Krankheitskonzepte	S. 149
f. Diskussion problematischer psychopathologischer Grundbegriffe	S. 161
g. Zur transzendentalen Konstitution des psychiatrischen Krankheitsbegriffs	S. 170
h. Die Hauptanliegen eines transzendentalen Krankheitsbegriffs in der Psychiatrie unter besonderer Berücksichtigung des therapeutischen Gesichtspunktes	S. 214
IV. Anmerkungen	S. 225
V. Literatur	S. 242
VI. Danksagung	S. 256

I. Vorwort

Zwischen Medizin und Philosophie bestehen zahlreiche Überschneidungen, was sich nicht nur aus dem gemeinsamen "Forschungsgegenstand" Mensch erklären, sondern auch ideengeschichtlich an entsprechenden Texten und deren Autoren belegen läßt. Insgesamt ist die Literatur zu Fragen der theoretischen Fundierung der Medizin und hier insbesondere der Psychiatrie derart umfangreich und unübersichtlich, daß es geboten erscheint, folgende Vorbemerkungen zu der vorliegenden Untersuchung zu machen:

1. Hauptmotivation für die Beschäftigung mit grundsätzlichen philosophischen Fragen war für den Referenten das besonders im Bereich der Psychiatrie krass hervortretende Problem der Inkompatibilität verschiedener theoretischer (und immer auch praktisch sich auswirkender) Ansätze des Verständnisses psychischer Krankheiten.

2. Was den philosophischen Hintergrund angeht, so haben wir uns ganz bewußt auf die Texte der beiden für die Transzendentalphilosophie grundlegenden Philosophen, KANT und FICHTE, beschränkt und spätere Weiterentwicklungen nur fallweise kurz erwähnt. Durch dieses Vorgehen nehmen wir natürlich den Vorwurf in Kauf, neuere Ansätze auszuklammern; hier sind vor allem die nach der oft zitierten "linguistischen Wende der Philosophie", d.h. nach den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts, entstandenen "nachpositivistischen" Theorien gemeint, so etwa

diejenigen von QUINE, PUTNAM, CHOMSKY. Wir glauben aber, daß es legitim ist, die Problematik des psychiatrischen Krankheitsbegriffs durch intensive Auseinandersetzung bewußt mit "klassischen" Texten der Transzendentalphilosophie zu beleuchten; daß dadurch die besondere Wertschätzung des KANTischen und insbesondere FICHTEschen Werkes durch den Referenten zum Ausdruck kommt, soll nicht bestritten werden. Eine abwertende Einschätzung der erwähnten späteren Ansätze ist jedoch keineswegs beabsichtigt.

3. Auch in bezug auf die angesprochenen speziellen psychopathologischen Auffassungen mußte eine Auswahl getroffen werden. Manche durchaus wichtige theoretische Position kommt dadurch möglicherweise zu kurz; wir hoffen aber dennoch, die grundsätzlichen Fragen, die ja naturgemäß für alle im einzelnen divergierenden Teiltheorien relevant sind, deutlich zu machen.

Für den Referenten hat, um ein persönliches Wort zu sagen, die sich in dieser Arbeit niederschlagende Beschäftigung mit dem transzendentalen Gedanken wesentliche Anstöße gegeben für das Verständnis der Psychiatrie und Psychopathologie als Wissenschaft, aber auch ganz konkret für das Verständnis des psychisch kranken Menschen und den Umgang mit ihm. Sollte es gelungen sein, trotz der oben erwähnten - philosophischen sowie psychiatrischen - Einschränkungen die theoretische und praktische Tragweite eines in dieser Form transzendental gefaßten Krankheitsbegriffes aufzuzeigen und dadurch die interdisziplinäre Diskussion zu

beleben, so wäre ein Hauptanliegen unserer Bemühungen erreicht.

II. E i n l e i t u n g

Mehr als viele andere Wissenschaften ringen die Psychiatrie und die Psychopathologie um die Klärung und Anwendung ihrer grundlegenden Begriffe. Ihre Geschichte ist gekennzeichnet durch das häufige Auftauchen oft kurzlebiger neuer Ideen und die daraus resultierenden praktischen Konsequenzen für die Therapie. Andere Strömungen wiederum konnten einen großen Einfluß erlangen und waren über längere Zeit hinweg für das psychiatrische Denken bestimmend: Beispiele sind die Schulen der "Psychiker" bzw. "Somatiker" im 19. Jahrhundert, das später aufkommende Paradigma der Psychiatrie als Naturwissenschaft oder der heuristisch-interpretative Ansatz der Psychoanalyse.

Keinesweges konvergierten diese verschiedenen Strömungen jedoch auf eine immer wieder erhoffte Synopsis hin (1), sondern vertraten meist apodiktisch ihren jeweiligen Standpunkt. Besonders problematisch erscheint die Tatsache, daß die eine theoretische Position aufgrund ihrer Hypothesen die jeweils andere als falsch, sinnlos oder an der Fragestellung vorbeigehend zu bezeichnen sich für berechtigt hielt.

Ein Grund für diese Anmaßungen und Mißverständnisse ist das Benutzen gleicher Begriffe mit je anderer Bedeutung. Die Forderung nach einer Klärung der angewandten Begriffe sollte im Rahmen wissenschaftstheoretischer Überlegungen trivial sein. Übersehen wird diese Forderung aber dennoch gerade in bezug auf Begriffe, die in einem vorwissenschaftlichen Verständnis oft für

selbstverständlich und klar gehalten werden, es aber keinesweges sind - in der Medizin etwa die Begriffe "Krankheit" und "Gesundheit".

In der vorliegenden Arbeit soll nun versucht werden, den psychiatrischen Krankheitsbegriff unter ideengeschichtlichen Gesichtspunkten zu betrachten. Dabei sei gleich eingangs auf das Hauptproblem hingewiesen, daß ein Begriff wie der der Krankheit (oder der Gesundheit) auf dem Gebiet der Psychiatrie die im Wesen des Forschungsgegenstandes "Mensch" gelegene und somit hier relevante Spannung zwischen geistiger Freiheit auf der einen und Naturnotwendigkeit oder Kausalität im physikalischen Sinne auf der anderen Seite nicht nur aushalten, sondern geradezu verteidigen oder definieren muß.

Es geht uns nicht um die Beschreibung spezieller Krankheitsbegriffe oder einer nosologischen Systematik. Vor allem soll der Fehler der Verabsolutierung eines Teilaspektes vermieden werden.

Diesen Versuch, den psychiatrischen Krankheitsbegriff im allgemeinen zu untersuchen und sowohl auf seine bloße Denkmöglichkeit hin als auch in bezug auf seine praktische Relevanz zu erhellen, möchten wir unter ausdrücklichem Verweis auf transzendentalphilosophisches Denken unternehmen.

Es soll auch begründet werden, warum gerade der transzendente Ansatz besonders geeignet ist, die in der Natur der Sache liegenden immensen theoretischen Schwierigkeiten zu bewältigen.

Häufig wird gefordert, grundsätzliche philosophische Diskussionen nicht mit den Einzelwissenschaften zu verbinden, sondern es bei allgemeinverbindlichen Aussagen zu belassen. Damit

glaubt man, eine "rein" empirisch-induktive Naturwissenschaft vor der "Verwässerung" durch spekulatives Denken retten zu müssen. Ein Beispiel für diese Haltung ist die folgende Position des Psychiaters v. KRAFFT-EBING, die er im einleitenden Abschnitt seines "Lehrbuches der Psychiatrie" von 1903 vertritt:

"Die klinische Psychiatrie ist eine Erfahrungswissenschaft und Teilgebiet der Gehirn- und Nervenpathologie. ... Der heutigen Psychiatrie als Naturwissenschaft mit empirischer Forschungsmethode liegt der Streit über das Wesen der Seele vollkommen fern. Für sie ist dieses Wort nur der Inbegriff der psychischen Funktionen in der Zeitdauer individueller Existenz. Was es mit der Seele für eine Bewandnis hat, bevor sie sich funktionell äussert und ob und wie die Seele nach dem Erlöschen des Lebens des Leibes fortbesteht, dies zu ergründen überlässt sie der Metaphysik und der Theologie." (2)

Zu diesen zwar schon zu Beginn dieses Jahrhunderts geäußerten, nach wie vor jedoch sehr aktuellen Thesen ist aus der Sicht des transzendentalphilosophischen Denkens folgendes zu bemerken:

- Reine Spekulation oder reiner Idealismus waren nie Gegenstand der Transzendentalphilosophie, zumindest nicht nach der Auffassung der beiden Begründer, auf deren Texte sich unsere Überlegungen beziehen werden: KANT und FICHTE. In der Tat ist der bedeutendste Fortschritt, den dieses Denkmodell bringt, wohl in der methodenkritischen Besinnung auf die Möglichkeit menschlichen Erkennens und insbesondere auf dessen - prinzipielle - Grenzen zu sehen. Insofern letzteres wesentlich ist, wird man der

Argumentation KRAFFT-EBINGs zustimmen; denn auch unser Ansatz wird sich nicht anmaßen, rein spekulative und damit letztlich willkürliche Aussagen über transzendente "Dinge" als wissenschaftlich begründet zu vertreten.

- Andererseits - und hier unterscheiden wir uns radikal von der Position KRAFFT-EBINGs - sind grundlegende Überlegungen zur Konstitution einer Einzelwissenschaft ohne philosophische Prämissen nicht (denk-) möglich, seien diese Prämissen nun bewußt oder nicht. Insbesondere - wir werden darauf im Einzelnen eingehen - die Annahme einer "voraussetzungslosen" oder gar "theoriefreien" empirisch-induktiven Wissenschaft ist beladen mit in der Regel unreflektierten Prämissen. Dem Ziel nun, psychiatrische Wissenschaft von den Grundlagen her zu beschreiben, ohne der Einseitigkeit des rein empiristischen oder idealistischen Ansatzes zu erliegen, soll uns eben das transzendente Denken näherbringen. Dabei wird es darauf ankommen, das Kriterium der Wissenschaftlichkeit zu verteidigen und dennoch - wie in allen Biowissenschaften - dem höchstkomplexen Gegenstand "Mensch" bzw. Lebewesen gerecht zu werden.

Eingangs werden wir die wesentlichen Grundlagen der Transzendentalphilosophie umreißen, wie sie von KANT und - insbesondere im Hinblick auf die Konstitution der Natur - von FICHTE aufgestellt worden sind. In diesem Zusammenhang wird ausführlicher auf die Auseinandersetzung um das Problem der Teleologie sowie auf die transzendente Empirismus- und Idealismuskritik einzugehen sein.

Im Anschluß an die eher exemplarische Darstellung verschiedener einzelner Krankheitsbegriffe soll

dann versucht werden, das speziell transzendentalphilosophische Moment in die Begriffsdiskussion zu integrieren. Besonderen Wert legen wir auf die Betonung der über die rein theoretische Bedeutung hinausgehenden praktischen, d.h. handlungsrelevanten und normativen Potenz des Krankheitsbegriffs. Denn schließlich ist das konkrete Verhalten des Arztes gegenüber seinem Patienten entscheidend von den zugrundeliegenden Konzepten des Krankseins und Gesundseins abhängig. Dies gilt in der Psychiatrie sogar noch schärfer als in anderen medizinischen Disziplinen, denen der Rückzug auf das "rein Empirische" leichter fällt.

III. a. Einführung in das transzendental-
philosophische Grundkonzept bei
KANT und FICHTE, insbesondere im Hinblick
auf die Konstitution der Natur.

Da der "transzendenteale Gedanke" letztlich auf KANT zurückgeht, von FICHTE aber in einer sehr charakteristischen Weise weiterentwickelt worden ist, soll eingangs die Grundfragestellung dieser beiden Philosophen dargestellt und vor allem bezüglich der jeweiligen philosophisch-erkenntnistheoretischen Konstitution der Natur (und damit auch des Menschen) untersucht werden; denn vor allem letztere ist für die Grundlagen der Biowissenschaften von Bedeutung.

1. KANT.

Hauptprinzip und Ursache für den Einfluß, den die KANTische Philosophie erlangte, ist die radikale Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis. Zugrunde liegt dabei die Hypothese, daß dasjenige, was wir "Erkenntnis" nennen, eben nicht unabhängig ist von dem wichtigsten "Organ" des Erkennens, dem Verstand.

KANT lehnt rein idealistische Theorien, die sich mit dem von ihnen für erkennbar gehaltenen geistigen "Ding an sich" beschäftigen, ebenso ab wie rein empiristische, die lediglich das aposteriorische Element, die Sinnesdaten, als "wahre" und gültige Erkenntnis gelten lassen. KANT ist nun aber keinesweges ein Skeptizist, der Erkenntnis prinzipiell für unmöglich hält. Für ihn ist Erkenntnis die durch das Denken vermittelte Verarbeitung des Materials der sinnlichen

Anschauung auf der Grundlage apriorischer Prinzipien. Erst durch den Prozeß einer solchen Verarbeitung "entsteht" für uns Natur als ein geordnetes Ganzes.

Die apriorischen Prinzipien auf der Grundlage sinnlicher Gegebenheit jedoch ermöglichen nach KANT nicht nur die Erkenntnis, sondern sind konstitutiv für die Gegenstände der Erkenntnis selbst:

"Die Erkenntnis der Gegenstände der Sinne als solcher, d.i. durch empirische Vorstellungen, deren man sich bewußt ist (durch verbundene Wahrnehmungen), ist Erfahrung. Demnach übersteigt unsere theoretische Erkenntnis niemals das Feld der Erfahrung. Weil nun alle theoretische Erkenntnis mit der Erfahrung zusammenstimmen muß, so wird dieses nur auf die eine oder die andere Art möglich, nämlich daß entweder die Erfahrung der Grund unserer Erkenntnis oder die Erkenntnis der Grund der Erfahrung ist. Gibt es also eine synthetische Erkenntnis a priori, so ist kein anderer Ausweg als: sie muß Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt enthalten. Alsdann aber enthält sie auch die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung überhaupt; denn nur durch Erfahrung können sie für uns erkennbare Gegenstände sein. Die Prinzipien a priori, nach denen allein Erfahrung möglich ist, sind die Formen der Gegenstände, Raum und Zeit, und die Kategorien, welche die synthetische Einheit des Bewußtseins a priori enthalten, sofern unter sie empirische Vorstellungen subsumiert werden können." (3)

Begriff und Anschauung bestimmen nach KANT die Erkenntnis, aber nicht als getrennte Faktoren, sondern als notwendigerweise zusammen wirkende

Größen: Die Betonung liegt auf der Notwendigkeit, wenn überhaupt Erkenntnis zustande kommen soll; denn Begriffe ohne Anschauung nennt KANT "leer", Anschauung ohne Begriffe "blind".

Die durch die transzendente Deduktion ermittelten "reinen Verstandesbegriffe" bezeichnet KANT in Anlehnung an klassische Traditionen (ARISTOTELES), aber auch unter Veränderung derselben, als "Kategorien".

Das Verhältnis dieser "reinen Denkformen" mit ihrer "a priori objektiven Gültigkeit" zur Sinnlichkeit ergibt sich in den von KANT als "transscendentale Grundsätze des Verstandesgebrauchs" bezeichneten Gesetzen. Dabei ist diese Vermittlung zwischen den Bereichen des Apriorischen (Verstand) und Aposteriorischen (Sinnlichkeit) nur durch die Zwischenschaltung der Zeit- und Raumanschauung denkbar.

Den vier verschiedenen Gruppen von Kategorien (Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität) ordnet KANT entsprechend vier Arten von "transscendentalen Grundsätzen des Verstandesgebrauchs" zu, die er "Axiome der Anschauung", "Antizipationen der Wahrnehmung", "Analogien der Erfahrung" und "Postulate des empirischen Denkens überhaupt" nennt. Die beiden ersten Arten nennt er "mathematische Grundsätze" mit "intuitiver", die beiden letzten "dynamische Grundsätze" mit "diskursiver" Gewißheit.

Auf die in der "Kritik der reinen Vernunft" durchgeführten praktischen Beispiele der Anwendung dieser Grundsätze im Erkenntnisprozeß (4) wollen wir nicht näher eingehen. Für unseren Zusammenhang erscheint aber ein spezieller Aspekt der

Naturkonstitution bei KANT von Bedeutung, auf den LAUTH hingewiesen hat:

"Nach allem Dargelegten führt die Schematisierung der Kategorien nach KANT nur zu einer Ontologie als einer Wissenschaft vom äußeren Objekt überhaupt, nicht aber zu dem, was KANT "Physiologie" nennt, d.i. zu einer Wissenschaft vom Inbegriff gegebener Gegenstände." (5)

Um nun den "für uns" gegebenen Gegenstand als solchen erkenntnistheoretisch konstituieren zu können, muß KANT auf den Materie-Begriff der damaligen Physik rekurrieren, wobei er nach LAUTH "Materie" auffaßt

"als ein im Raum Ausgedehntes, Bewegliches ... , das durch Kraft wirkt. Es muß mindestens zwei derartig materielle Gegenstände geben. Die rationale Physik legt einen solchen empirischen Minimalbegriff zugrunde. KANT, das ist in Rücksicht unseres Interesses entscheidend, kommt nur über eine solche empirische Anleihe zu einer Physik." (6) (7)

Es bleibt festzuhalten, daß die Kategorien bei KANT apriorische Konstituenten der Erfahrung in genere sind, die eine auf der empirischen Einzelanschauung fußende "naturwissenschaftliche" Erfahrung zwar möglich macht, aber dennoch nicht ersetzt.

Dieser zentrale Punkt der

Transzendentalphilosophie sowohl bei KANT wie auch bei FICHTE wurde oft übersehen und führte zu einem unberechtigten Idealismus-Vorwurf oder - schärfer ausgedrückt - zu einem idealistischen

Mißverständnis des transzendentalen Gedankens.

KANT hat sich diesbezüglich besonders prägnant geäußert:

"Die Behauptung der Kritik steht immer fest: daß keine Kategorie die mindeste Erkenntnis enthalte oder hervorbringen könne, wenn ihr keine korrespondierende Anschauung, die für uns Menschen immer sinnlich ist, gegeben werden kann, mithin mit ihrem Gebrauch in Absicht auf theoretische Erkenntnis der Dinge niemals über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinausreichen könne." (8)

Sowenig die apriorischen Kategorien empirische Forschung ersetzen können, sowenig sind sie für einen Versuch der "Erkenntnis" des "Dinges an sich" verwendbar. Zwar handelt es sich um apriorische Grundbegriffe im Sinne der Transzendentalphilosophie, keinesweges jedoch gewähren sie einen wie auch immer gearteten erkenntnistheoretischen Zugang zur Transzendenz. KANT sagt:

"Daher haben auch die reinen Verstandesbegriffe ganz und gar keine Bedeutung, wenn sie von Gegenständen der Erfahrung abgehen und auf Dinge an sich selbst (Noumena) bezogen werden sollen. Sie dienen gleichsam nur, Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können; die Grundsätze, die aus der Beziehung derselben auf die Sinnenwelt entspringen, dienen nur unserem Verstande zum Erfahrungsgebrauche; weiter hinaus sind es willkürliche Verbindungen ohne objektive Realität, deren Möglichkeit man weder a priori erkennen noch ihre Beziehung auf Gegenstände durch irgendein Beispiel bestätigen oder nur verständlich machen kann ... " (9)

Dieses Gesetz wird auch dadurch nicht angetastet, daß KANT an anderer Stelle beschreibt, wie die Kategorien auf nicht-sinnliche Begriffe, etwa den Begriff der Freiheit, angewendet werden. In der "Kritik der praktischen Vernunft" stellt er sogar

eine "Tafel der Kategorien der Freiheit" auf - in strenger Analogie zur durch die transzendente Deduktion in der "Kritik der reinen Vernunft" gewonnenen Tafel der (Natur-) Kategorien (10). Die selbstgestellte Frage, wie sich die (Natur-) Kategorien

"auf Dinge, die nicht Gegenstände möglicher Erfahrung sind, sondern über diese ihre Grenze hinaus liegen" (11),

anwenden lassen, beantwortet KANT so, daß sich mithilfe der Kategorien

"doch Objekte (12) denken lassen, obgleich nicht a priori bestimmen." (13)

Das bloße Denkenkönnen von Objekten bleibt aber theoretisch irrelevant. Seine praktische Funktion vermehrt nach KANT in keiner Weise unsere theoretische Erkenntnis. Der Zugang zum Ding an sich, zum Noumenon, wie KANT meist sagt, bleibt - notwendigerweise - verschlossen.

KANT war zergliedernd kritisch vorgegangen: Das Erkennen des Äußeren, seine Bedingungen und Grenzen, werden in der "Kritik der reinen Vernunft" behandelt (theoretische Philosophie); die "Kritik der praktischen Vernunft" befaßt sich - unter anderem - mit dem "Sollen" und dem diesen entsprechenden Handeln, somit den Gegenständen der praktischen Philosophie. Die Vermittlung zwischen beiden Polen blieb für KANT eines der entscheidenden Probleme. Die dritte Kritik, die "Kritik der Urteilkraft", sollte gewissermaßen, wie KANT in der Einleitung definiert, ein solches "Verbindungsmittel der zwei Teile der Philosophie zu einem Ganzen" (14) darstellen.

Um den KANTischen Gesamtstandpunkt klarer aufzeigen zu können, werden wir uns im folgenden näher mit der Einleitung zur "Kritik der

Urteilkraft" befassen. FICHTEs Denken wird sich dann später klarer von den KANTischen Positionen abheben lassen.

"So weit Begriffe a priori ihre Anwendung haben, so weit reicht der Gebrauch unseres Erkenntnisvermögens nach Prinzipien und mit ihm die Philosophie." (15)

So umgrenzt KANT das Gebiet der Philosophie. Und:
" ... so wird die Philosophie in zwei den Prinzipien nach ganz verschiedene Teile, in die theoretische als Naturphilosophie und die praktische als Moralphilosophie (denn so wird die praktische Gesetzgebung der Vernunft nach dem Freiheitsbegriffe genannt), mit Recht eingeteilt."
(16)

Die praktische Philosophie fragt aber nicht danach, was Handeln ist, sondern nur danach, wie wir handeln sollen.

Den beiden unterschiedlichen Teilen der philosophischen Wissenschaft entsprechen nun auch zwei verschiedene Ebenen des menschlichen Geistes:
"Die Gesetzgebung durch Naturbegriffe geschieht durch den Verstand und ist theoretisch. Die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff geschieht von der Vernunft und ist bloß praktisch. Nur allein im Praktischen kann die Vernunft gesetzgebend sein; in Ansehung des theoretischen Erkenntnisses (der Natur) kann sie nur (als gesetzkundig vermittelt des Verstandes) aus gegebenen Gesetzen durch Schlüsse Folgerungen ziehen, die doch immer nur bei der Natur stehenbleiben. Umgekehrt aber, wo Regeln praktisch sind, ist die Vernunft nicht darum sofort gesetzgebend, weil jene auch technisch-praktisch sein können." (17)

Diese Trennung wird von KANT für essentiell gehalten, wie folgende Stelle zeigt:

"Verstand und Vernunft haben also zwei verschiedene Gesetzgebungen auf einem und demselben Boden der Erfahrung, ohne daß eine der anderen Eintrag tun darf. Denn so wenig der Naturbegriff auf die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluß hat, ebensowenig stört dieser die Gesetzgebung der Natur." (18)

Wir werden zeigen, daß hier eine besonders radikale Kritik FICHTEs einsetzen wird.

KANT kommt im gleichen Zusammenhang auch auf einen in der Philosophiegeschichte besonders kontroversen Begriff zu sprechen, auf den des "Dinges an sich". Natur- und Freiheitsbegriffe verhalten sich in bezug auf "Dinge an sich" konträr; KANT führt aus:

"Aber daß diese zwei verschiedenen Gebiete, die sich zwar nicht in ihrer Gesetzgebung, aber doch in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich einschränken, nicht eines ausmachen, kommt daher, daß der Naturbegriff zwar seine Gegenstände in der Anschauung, aber nicht als Dinge an sich selbst, sondern als bloße Erscheinungen, der Freiheitsbegriff dagegen in seinem Objekte zwar ein Ding an sich selbst, aber nicht in der Anschauung vorstellig machen, mithin keiner von beiden ein theoretisches Erkenntnis von seinem Objekte (und selbst dem denkenden Subjekte) als Dinge an sich verschaffen kann, welches das Übersinnliche sein würde, wovon man die Idee zwar der Möglichkeit aller jener Gegenstände der Erfahrung unterlegen muß, sie selbst aber niemals zu einem Erkenntnis erheben und erweitern kann." (19)

Diese von KANT konsequent durchgeführte scharfe Trennung - er spricht von einer "unübersehbaren Kluft zwischen dem Gebiet des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen" (20) - führt natürlich sofort zu der Frage, wie derart differente "Funktionen" in einem doch einheitlichen menschlichen Individuum zusammen gedacht werden können.

Durch den rein theoretischen Gebrauch der Vernunft ist kein Übergang vom Theoretischen zum Praktischen möglich. Umgekehrt jedoch ist ein Übergang vom Praktischen zum Theoretischen durchaus nötig und auch möglich. Wieder KANT: " ... so soll doch diese auf jene einen Einfluß haben; nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme." (21)

Das Mittelvermögen zwischen Verstand (Theorie) und Vernunft (Praxis) nennt KANT Urteilskraft oder "das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken" (22). Dabei subsumiert die bestimmende Urteilskraft das Besondere unter das Allgemeine; die "bloß reflektierende Urteilskraft" hingegen sucht aufgrund des gegebenen Besonderen das dazugehörige Allgemeine.

Auf der Suche nach dem Prinzip, das die reflektierende Urteilskraft bei ihrer Ermittlung der Allgemeinbegriffe leitet, stößt KANT auf die "Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit" (23). Aber - und hierzu werden wir FICHTE kritisch Stellung nehmen sehen - der

Zweck ist den Naturdingen nach KANT keinesweges inhärent. Zweck ist zwar ein Begriff a priori, aber nur ein Regulativ der Interpretation:

"Die Zweckmäßigkeit der Natur ist also ein besonderer Begriff a priori, der lediglich in der reflektierenden Urteilstkraft seinen Ursprung hat. Denn den Naturprodukten kann man so etwas, als Beziehung der Natur an ihnen auf Zwecke, nicht beilegen, sondern diesen Begriff nur brauchen, um über sie in Ansehung der Verknüpfung der Erscheinungen in ihr, die nach empirischen Gesetzen gegeben ist, zu reflektieren." (24)

Dieser Begriff der Zweckmäßigkeit ist weder ein Naturbegriff noch ein Freiheitsbegriff,

"sondern nur die einzige Art, wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung verfahren müssen, ... folglich ein subjektives Prinzip (Maxime) der Urteilstkraft ..." (25)

KANT nennt die Zweckmäßigkeit ein transzendentes Prinzip. Dies ist kurz zu erläutern: Zweck "finden" wir nicht in der Natur vor - wie im übrigen auch keinen anderen Begriff. Zweck ist - als Begriff - allerdings nicht gesetzmäßig in ihr investiert, aber auch nicht rein zufällig. Vielmehr steht das Prinzip der Zweckmäßigkeit als Prinzip der reflektierenden Urteilstkraft gleichsam "zwischen" den apriorischen reinen Verstandesbegriffen (Kategorien) und den ebenso apriorischen reinen Vernunftbegriffen wie etwa Freiheit, Unsterblichkeit oder Pflicht; dies genauso, wie das Erkenntnisvermögen der Urteilstkraft selbst "zwischen" Verstand und Vernunft angesiedelt wird.

KANT faßt diese Zusammenhänge in der folgenden
Tabelle zusammen:

Gesamte Vermögen des Gemüts:	- Erkenntnisvermögen - Gefühl der Lust und Unlust - Begehrungsvermögen
Erkenntnis- vermögen:	- Verstand - Urteilkraft - Vernunft
Prinzipien a priori:	- Gesetzmäßigkeit - Zweckmäßigkeit - Endzweck
Anwendung auf:	- Natur - Kunst - Freiheit

"Tafel der oberen Seelenvermögen" nach KANT (26)

Der Zweckbegriff ist nach KANT nötig, um in das Chaos der, lediglich nach apriorisch-kategorialen Prinzipien geordneten Sinnesempfindungen eine Struktur zu integrieren, die wiederum sinnvoll mit den Vernunftbegriffen zu vereinen ist und so die Totalität menschlichen Naturerfassens (mit faktischer Empirie, Zweckvorstellung und moralisch-ethischen Momenten) erst (denk-) möglich macht.

KANT schreibt:

"Denn es läßt sich wohl denken, daß ungeachtet aller der Gleichförmigkeit der Naturdinge nach den allgemeinen Gesetzen, ohne welche die Form eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt gar nicht stattfinden würde, die spezifische Verschiedenheit der empirischen Gesetze der Natur samt ihren Wirkungen dennoch so groß sein könnte, daß es für unseren Verstand unmöglich wäre, in ihr eine faßliche Ordnung zu entdecken, ihre Produkte in Gattungen und Arten einzuteilen (27), um die Prinzipien der Erklärung und des Verständnisses des einen auch zur Erklärung und Begreifung des anderen zu gebrauchen, und aus einem für uns so verworrenen (eigentlich nur unendlich mannigfaltigen, unserer Fassungskraft nicht angemessenen) Stoffe eine zusammenhängende Erfahrung zu machen.

Die Urteilskraft hat also auch ein Prinzip a priori für die Möglichkeit der Natur, aber nur in subjektiver Rücksicht, in sich, wodurch sie nicht der Natur (als Autonomie), sondern ihr selbst (als Heautonomie) für die Reflexion über jene ein Gesetz vorschreibt, welches man das Gesetz der Spezifikation der Natur in Ansehung ihrer empirischen Gesetze nennen könnte, das sie a

priori an ihr nicht erkennt, sondern zum Behuf einer für unseren Verstand erkennbaren Ordnung derselben in der Einteilung, die sie von ihren allgemeinen Gesetzen macht, annimmt, wenn sie diesen eine Mannigfaltigkeit der besonderen unterordnen will." (28)

Auf KANTs Unterscheidung zwischen ästhetischer und teleologischer Urteilskraft und die Erklärung der Verbindung beider können wir hier nicht näher eingehen. Als zentraler Punkt der KANTischen Naturkonzeption muß aber festgehalten werden, daß wir aus rein empirischen Einzeldaten unter der Leitung der Kategorien Objekte erkennen, als Menschen (in der Natur) aber Wesen mit freiem Willen und moralischen Prinzipien sind und - gleichsam vermittelnd zwischen beiden Extremen - uns die Natur mithilfe des Prinzips der Zweckmäßigkeit (reflektierende Urteilskraft) erst "verständlich" und systematisch faßbar machen. Im Vorgriff auf das Kapitel III.b. können wir sagen, daß "Zweck" bei KANT ein Denkprodukt ist, ein "regulatives Prinzip für die bloße Beurteilung der Erscheinungen" (29), und damit nichts dem Objekt Inhärentes; im Gegenteil - das Objekt ist nach KANT vom Zweck völlig unabhängig: Zweck ist "gar kein Begriff vom Objekt ... , sondern nur ein Prinzip der Urteilskraft, sich in dieser ihrer übergroßen Mannigfaltigkeit Begriffe zu verschaffen (in ihr orientieren zu können)." (30) Gemäß KANTs - von FICHTE hernach kritisierten - durchgehender Trennung der praktischen und theoretischen Philosophie gehört die Naturteleologie zur theoretischen Philosophie: "Die ästhetische Urteilskraft ist also ein besonderes Vermögen, Dinge nach einer Regel, aber nicht nach Begriffen, zu beurteilen. Die

teleologische ist kein besonderes Vermögen, sondern nur die reflektierende Urteilskraft überhaupt; sofern sie, wie überall im theoretischen Erkenntnis, nach Begriffen, aber in Ansehung gewisser Gegenstände der Natur nach besonderen Prinzipien, nämlich einer bloß reflektierenden, nicht Objekte bestimmenden Urteilskraft verfährt, also ihrer Anwendung nach zum theoretischen Teile der Philosophie gehört ... " (31)

KANTS Ringen um ein transzendental einheitliches Menschenbild wird wohl an wenigen Stellen so deutlich wie in der oben diskutierten Einleitung zur "Kritik der Urteilskraft".

Genau an diesem Punkt wird eine von FICHTEs Hauptkritiken einsetzen, wobei diese Auseinandersetzung nur scheinbar eine "innerphilosophische" ist, sich vielmehr bald als für unser Thema hochbedeutend erweisen wird.

Doch zunächst zurück zu KANTS Naturbegriff.

Wie wird auf dem Boden der transzendentalen Kategorialanalyse und der Diskussion der Funktion der Urteilskraft "Natur" konstituiert?

Für KANT ist, um mit einer negativen Bestimmung zu beginnen, die Natur nicht die "äußere Realität", das sinnlich Wahrnehmbare, schon gar nicht das Ding an sich, sondern Natur ist der (oder - im Sinne der Transzendentalphilosophie - entsteht als der) systematische Zusammenhang aller Erscheinungen (des äußeren wie des inneren Sinnes) auf der Grundlage der vom Verstand bestimmten Gesetze.

KANT nennt die Natur auch "synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln" (32). Dabei ist der menschliche Verstand "der

Quell der Gesetze der Natur, und mithin der formalen Einheit der Natur." (33)

Wäre für uns die "Natur" lediglich als eine Anhäufung von Sinnesdaten zu verstehen, wie es der Sensualismus annimmt, so bliebe jede Art von Regelmäßigkeit unerklärlich: die Natur als ein Chaos von Empfindungen. Das Entstehen einer Ordnung der Erfahrung im Sinne der Transzendentalphilosophie beschreibt KANT, indem er zunächst klärt, was Erfahrung allein sein kann: "Es ist nur eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmäßigen Zusammenhange vorgestellt werden: ebenso, wie nur ein Raum und Zeit ist, in welcher alle Formen der Erscheinung und alles Verhältnis des Seins oder Nichtseins stattfinden. Wenn man von verschiedenen Erfahrungen spricht, so sind es nur soviel Wahrnehmungen, sofern solche zu einer und derselben allgemeinen Erfahrung gehören. Die durchgängige und synthetische Einheit der Wahrnehmungen macht nämlich gerade die Form der Erfahrung aus, und sie ist nichts anderes, als die synthetische Einheit der Erscheinungen nach Begriffen.

Einheit der Synthesis nach empirischen Begriffen würde ganz zufällig sein und, gründeten diese sich nicht auf einen transzendentalen Grund der Einheit, so würde es möglich sein, daß ein Gewühle von Erscheinungen unsere Seele anfüllte, ohne daß daraus jemals Erfahrung werden könnte. Alsdann fiel aber auch alle Beziehung der Erkenntnis auf Gegenstände weg, weil ihr die Verknüpfung nach allgemeinen und notwendigen Gesetzen mangelte, mithin würde sie zwar gedankenlose Anschauung, aber niemals Erkenntnis, also für uns soviel als gar nichts sein." (34)

Diese Konzeption von Natur als Ergebnis eines auf kategorialer Basis beruhenden ordnenden Erkenntnisprozesses findet ihren markantesten Ausdruck in dieser Definition:

"Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Nun behaupte ich: die ... Kategorien sind nichts anderes, als die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung, sowie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung zu eben derselben enthalten." (35)

In völliger Verkennung des KANTischen Grundanliegens wurde der transzendentalen Erkenntnistheorie mitunter der Vorwurf gemacht, im Sinne einer überzogenen Reaktion auf den Sensualismus und Empirismus, welche die Natur als äußere Realität fassen, die den Geist zu einem rein perzeptiven Organ degradiert, nunmehr einer solchen radikal objektivierten "Natur" vorzuschreiben, daß sie "sich" - in unerklärlicher Weise, gleichsam mystisch - nach dem menschlichen Geist zu richten habe. Diese von KANT und später auch von FICHTE immer wieder abgewiesene Fehlinterpretation sei hier nur erwähnt, um die Ausführungen zum Krankheitsbegriff und insbesondere zur Bedeutung der "empirischen Ebene" in der psychiatrischen Forschung vor ähnlichen Mißverständnissen zu bewahren. Noch einmal KANT: "Daß die Natur sich nach unserem subjektiven Grunde der Apperzeption richten, ja gar davon in Ansehung ihrer Gesetzmäßigkeit abhängen soll, lautet wohl sehr widersinnig und befremdlich. Bedenkt man aber, daß diese Natur in sich nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern bloß eine Menge von

Vorstellungen des Gemüts sei, so wird man sich nicht wundern, sie bloß in dem Radikalvermögen aller unserer Erkenntnis, nämlich der transzendentalen Apperzeption, in derjenigen Einheit zu sehen, um deren willen allein sie Objekt aller möglichen Erfahrung, d.i. Natur heißen kann." (36)

Es schreibt also nicht der Geist einem von ihm ansonsten unabhängigen Außenobjekt etwas notwendig vor - denn das wäre Mystik -, sondern das "Außenobjekt", die "Natur" entsteht als solche "für uns" (- und anders haben wir sie nie! -) erst durch die Erkenntnisfunktion des Geistes. Diese Ablehnung einer unreflektierten einseitigen Objektivierung der Gegenstände der Erkenntnis als Grundlage einer fundamentalen und nicht überwindbaren Spaltung zwischen Subjekt und Objekt wird FICHTE - aufbauend auf KANT - noch radikaler begründen.

Diese allgemeinen Bestimmungen dessen, was "Natur" sei, stoßen bald an Grenzen, wenn von der Betrachtung des Anorganischen zur Untersuchung des Organischen, des Lebens oder des Lebewesens, fortgeschritten wird. Hier stoßen wir auf eine der grundlegenden Fragen gerade auch der biologisch-psychiatrischen Forschung und des dafür notwendigen Begriffs von Krankheit: Organische Strukturen lassen sich durch strikt kausal-mechanische Modelle nicht hinreichend beschreiben. Vor allem konfrontieren sie den Untersucher mit dem Problem der Zweckhaftigkeit; das "teleologische Problem" ist eng mit jedem erkenntnistheoretischen Konzept der organischen Natur verknüpft.

Für KANT wird das Zweckhafte zum regulativ konstituierenden Moment des Organischen:

"Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist." (37)

KANT erläutert an einem konkreten Beispiel:

"Es mag immer sein, daß z.B. in einem tierischen Körper manche Teile als Konkretionen nach bloß mechanischen Gesetzen begriffen werden können (als Häute, Knochen, Haare). Doch muß die Ursache, welche die dazu schickliche Materie herbeischafft, diese so modifiziert, formt und an ihren gehörigen Stellen absetzt, immer teleologisch beurteilt werden, so daß, alles in ihm als organisiert betrachtet werden muß, und alles auch in gewisser Beziehung auf das Ding selbst wiederum Organ ist." (38)

Auf den transzendentalen Standpunkt in der Teleologiediskussion werden wir noch vor der eigentlichen Erörterung des Krankheitsbegriffes im einzelnen zurückkommen müssen (vgl. Kap. III.b.). Im Falle der Konzeption eines Objektes als Menschen kommt bei KANT als weiteres entscheidendes Moment das Kriterium der Freiheit hinzu, das wiederum die Ebene des bloß Teleologischen überschreitet. KANTs Konzept ist dahingehend zusammenzufassen, daß der Mensch als Sinnenwesen Anteil hat an der (empirischen) Natur, als Vernunftwesen jedoch auch an der "intelligiblen Welt" mit ihren spezifischen "Freiheitsgesetzen". Seine Eigenschaft als organische Struktur wird dadurch nicht tangiert, sodaß der Mensch nach KANT deterministische, teleologische und Freiheitsaspekte notwendig in sich vereinigt.

Dieser Umstand hat, wenn er erkannt wird, maßgebenden Einfluß auf das Selbstverständnis und die Methodik aller "Biowissenschaften", die ja vom

Menschen geschaffene Denkmodelle sind. Auch in bezug auf unser Thema werden wir auf die erwähnte Dreiteilung rekurrieren (vgl. Kap. III.g.).

2. FICHTE

Die Philosophie Johann Gottlieb FICHTEs, die eine dezidiert transzendente ist, geht aus von KANTischen Grundpositionen und erweitert und verändert diese in charakteristischer Weise. Da es unangemessen wäre, in der hier erforderlichen Kürze die gesamten Grundlagen der FICHTEschen Philosophie darstellen zu wollen, möchten wir uns wie schon bei KANT auf die Erörterung der für unsere Fragestellung wichtigen Teilbereiche beschränken: die hier relevanten Grundlagen der Erkenntnistheorie sowie die Theorie der Konstitution der Natur und dabei insbesondere das implizierte Menschenbild. Die wesentlichen Unterschiede zur KANTischen Position sollen in einem eigenen Abschnitt gesondert herausgearbeitet werden (s. III.a.3.).

Was die Diskussion der FICHTEschen Texte angeht, so muß folgende Vorbemerkung gemacht werden: Eine Zusammenfassung der Grundpositionen FICHTEs in Analogie zum vorhergehenden Abschnitt über KANT erscheint in dieser Form nicht möglich. Dafür sind zwei Gründe zu nennen:

1. Die Weiterentwicklung der Transzendentalphilosophie durch FICHTE erreicht einen Komplexitätsgrad - unter anderem auch, weil die gesamte KANTische Lehre vorausgesetzt wird -, dem durch bloß thesenhafte Abkürzungen kaum

gerecht zu werden ist. Der ideale Weg ist natürlich die sukzessive Erarbeitung des Gesamttextes; dies kann für uns aber hier keine praktikable Methode sein, wenn auch die eingehende Beschäftigung gerade mit der Wissenschaftslehre von 1804/II Grundlage unserer Untersuchung war. Daher möchten wir im Sinne eines Kompromisses versuchen, wesentliche und dabei durchaus auch sehr komplexe Textstellen im Einzelnen zu untersuchen, Fragestellungen jedoch, die philosophisch zwar interessant, für unsere Thematik aber eher abseits liegen, in Form von Anmerkungen zum Text zu artikulieren.

2. Die sprachliche Ausdrucksweise FICHTEs ist oft schwer verständlich; auch bestehen nennenswerte Unterschiede in der Diktion der verschiedenen FICHTEschen Texte. Selbst innerhalb der Bearbeitungen der "Wissenschaftslehre" finden sich Bedeutungsverschiebungen bei gleichen Termini. Andererseits kann die Tiefe und Aussagekraft der FICHTEschen Philosophie gar nicht von der Sprache, in der sie geschrieben ist, getrennt werden - ein weiteres Argument dafür, daß wir es in unserer Untersuchung nicht nur bei Thesen über FICHTE bewenden lassen wollen, sondern auch einen begrenzten Einblick in seine Sprache geben müssen.

FICHTEs wichtigstes philosophisches Werk, die "Wissenschaftslehre" - im folgenden zumeist mit "WL" abgekürzt -, die von ihm im Zeitraum von 1794 bis 1814 insgesamt dreizehn Mal bearbeitet wurde, ist nicht nur die Lehre von einer einzelnen Wissenschaft, etwa "der Philosophie" oder "der Naturwissenschaft". Vielmehr unternimmt sie es, die erkenntnistheoretischen Grundlagen für jede mögliche Wissenschaft zu liefern.

Was nun FICHTE in erster Linie mit KANT verbindet, ist seine kompromißlos transzendente Haltung: Es geht zunächst einmal - gleichsam als Prolegomenon - um Methodenkritik in der Erkenntnistheorie.

FICHTE unterscheidet zwischen zwei grundsätzlich verschiedenen philosophischen Ansätzen, dem Dogmatismus, den er ablehnt, sei es in Form eines dogmatischen Realismus oder einer dogmatisch-idealistischen Metaphysik, und dem transzendentalen Idealismus, den er vertritt. Doch schon an diesem einleitenden Punkt kam es in der FICHTE-Interpretation zu grundlegenden und folgenschweren Mißverständnissen: Idealismus, wie ihn FICHTE versteht, hat gerade nichts mit Subjektivismus oder gar mit dem philosophisch recht fruchtlosen Solipsismus zu tun. FICHTE lehrt vielmehr einen transzendentalen Idealismus, der allerdings dem "bestimmenden Vermögen des Ich" (vgl. Zitat unten) die entscheidende Bedeutung zuerkennt, dabei jedoch keinesweges den aposteriorischen Aspekt des Erkennens leugnet. FICHTE erläutert dies mit folgender außerordentlich prägnanter, bei oberflächlicher Betrachtung aber wiederum zu Mißdeutungen Gelegenheit gebender Formulierung:

"Die Wissenschaftslehre ist realistisch. Sie zeigt daß das Bewußtsein endlicher Naturen sich schlechterdings nicht erklären lasse, wenn man nicht eine unabhängig von demselben vorhandene, ihnen völlig entgegengesetzte Kraft (das Nicht-Ich) annimmt, von der dieselben ihrem empirischen Dasein nach selbst abhängig sind. Sie behauptet aber auch nichts weiter als eine solche entgegengesetzte Kraft, die von dem endlichen Wesen bloß gefühlt, aber nicht erkannt wird. Alle

möglichen Bestimmungen dieser Kraft oder dieses Nicht-Ich, die in die Unendlichkeit hinaus in unserem Bewußtsein vorkommen können, macht sie sich anheischig, aus dem bestimmenden Vermögen des Ich abzuleiten, und muß dieselben, so gewiß sie Wissenschaftslehre ist, wirklich ableiten können." (39)

Die Wissenschaftslehre anerkennt also ein echtes "A posteriori"; jedoch gerade in diesem Punkt ist sie häufig völlig mißverstanden worden. Sie unterscheidet somit "eindeutig zwischen apriorischer Grundstruktur der Natur und aposteriorischer Besonderheit." (40)

In FICHTEs Worten:

"Wenn die Wissenschaftslehre gefragt werden sollte: Wie sind denn nun die Dinge an sich beschaffen? so könnte sie nicht anders antworten als: So, wie wir sie machen sollen. Dadurch nun wird die Wissenschaftslehre keinesweges transscendent; denn alles was wir ... hier aufzeigen ..., finden wir in uns selbst, tragen es aus uns selbst heraus, weil in uns etwas sich findet, das nur durch etwas ausser uns sich vollständig erklären läßt. Wir wissen, daß wir es denken, es nach den Gesetzen unsers Geistes denken, daß wir demnach nie aus uns herauskommen, nie von der Existenz eines Objekts ohne Subjekt reden können." (41)

Auf diesen Kernpunkt der FICHTEschen Philosophie werden wir wiederholt Bezug nehmen müssen.

Bevor wir auf die Diskussion um Realismus und Idealismus zurückkommen, erscheinen als Vorgriff auf die folgende Betrachtung des Textes der WL 1804/II folgende grundsätzliche Anmerkungen zum Wesen des FICHTEschen Transzendentalismus angebracht:

1. Die FICHTEsche Konzeption des Ich und Nicht-Ich, deren Grundlage in unserem speziellen Zusammenhang nicht relevant und für deren Darstellung hier nicht der Raum ist, schließt gerade jede "verobjektivierende" Betrachtung des Subjekts und Objekts als je Besonderen, vollkommen Disjunkten aus; Wissen und Gewußtes sollen auch philosophisch in ihrer Einheit eingesehen werden. Die Vernunft stellt somit, wie LAUTH es formuliert hat, "kein einfaches Sein dar, sondern ist wesensmäßig ein Sein im Reflex und in der Reflexion, ein Sein im Selbstbezug und der mit diesem sich realisierenden doppelten Reihe des Gewußten und zugleich Wissenden, des Wissenden und in diesem Wissen zugleich Gewußten, des Bildenden und Gebildeten." (42)

Die künstliche Trennung in Subjekt und Objekt verschwindet, sieht man es so, in einer "Reflexionseinheit", die den Konstitutionsakt in den Vordergrund stellt und nicht etwa die subjektive oder objektive Seite als Teil dieses Aktes ableugnen will.

2. Vernunft ist nach FICHTE zu konzipieren als absolute Tendenz. Ziel dieser Tendenz ist ihre eigene vollständige Realisierung. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß die Vernunft mit dieser ihrer absoluten Tendenz, sich selbst vollständig als "absolutes Ich" zu realisieren, wiederum sich selbst frei setzt. Sie ist mithin keinesweges ein metaphysisches Relikt, eben keine objektiv aufgefaßte "absolute Vernunft" oder "göttliche Vernunft". Vielmehr setzt sie sich stets als frei bestimmt werdende Vernunft - "bestimmt" durch den Akt des eigenen Setzens ihrer selbst in der Reflexeinheit.

3. Die erwähnte absolute Tendenz der Vernunft, sich selbst vollständig zu realisieren, darf nicht deterministisch mißverstanden werden; letzteres ist gerade der von FICHTE am schärfsten und nachhaltigsten kritisierte philosophische Standpunkt. Die Vernunft realisiert diese ihre "absolute Tendenz" nach FICHTE vielmehr frei.

4. Die notwendige Setzung des Nicht-Ich (durch das Ich), aber auch dessen In-Beziehung-Setzung zu sich selbst führt auf das, was FICHTE "Hemmungen" nennt. Das notwendige Auftreten dieser Hemmungen ermöglicht zwar einerseits die Verteidigung eines echten Aposteriori - ein bei der Diskussion um FICHTEs Philosophie oft nicht erkannter oder unterschlagener Sachverhalt -, andererseits darf man die Hemmungen nicht im realistischen Sinne als wiederum "objektive Außenwelt" oder gar als "Dinge an sich" auffassen; auch sie nämlich sind ein Teilmoment des als Einheit zu sehenden Erkenntnisaktes, ein Teil dessen, was im "Bilden" ins Spiel kommt.

Die besondere Bedeutung des Ich in Abgrenzung zu anderen philosophischen Ansätzen wird von FICHTE durch den wiederholten Hinweis aufgezeigt, daß das Ich nicht bloß begrifflich oder relational gedacht werden dürfe. Vielmehr ist das Ich stets "in actu", eine "Tathandlung", nicht hingegen ein bloß statisches Denkkonstrukt.

Während etwa in der Philosophie HEGELs ein logischer Immanentismus anzutreffen ist, der bei strenger Interpretation ebenso wenig Raum für den Gesichtspunkt der individuellen Freiheit läßt wie der Spinozismus, betont FICHTE gerade diesen Freiheitsaspekt als konstitutiv für das menschliche Sein. HEGEL hatte seine Erkenntnistheorie bekanntlich folgendermaßen

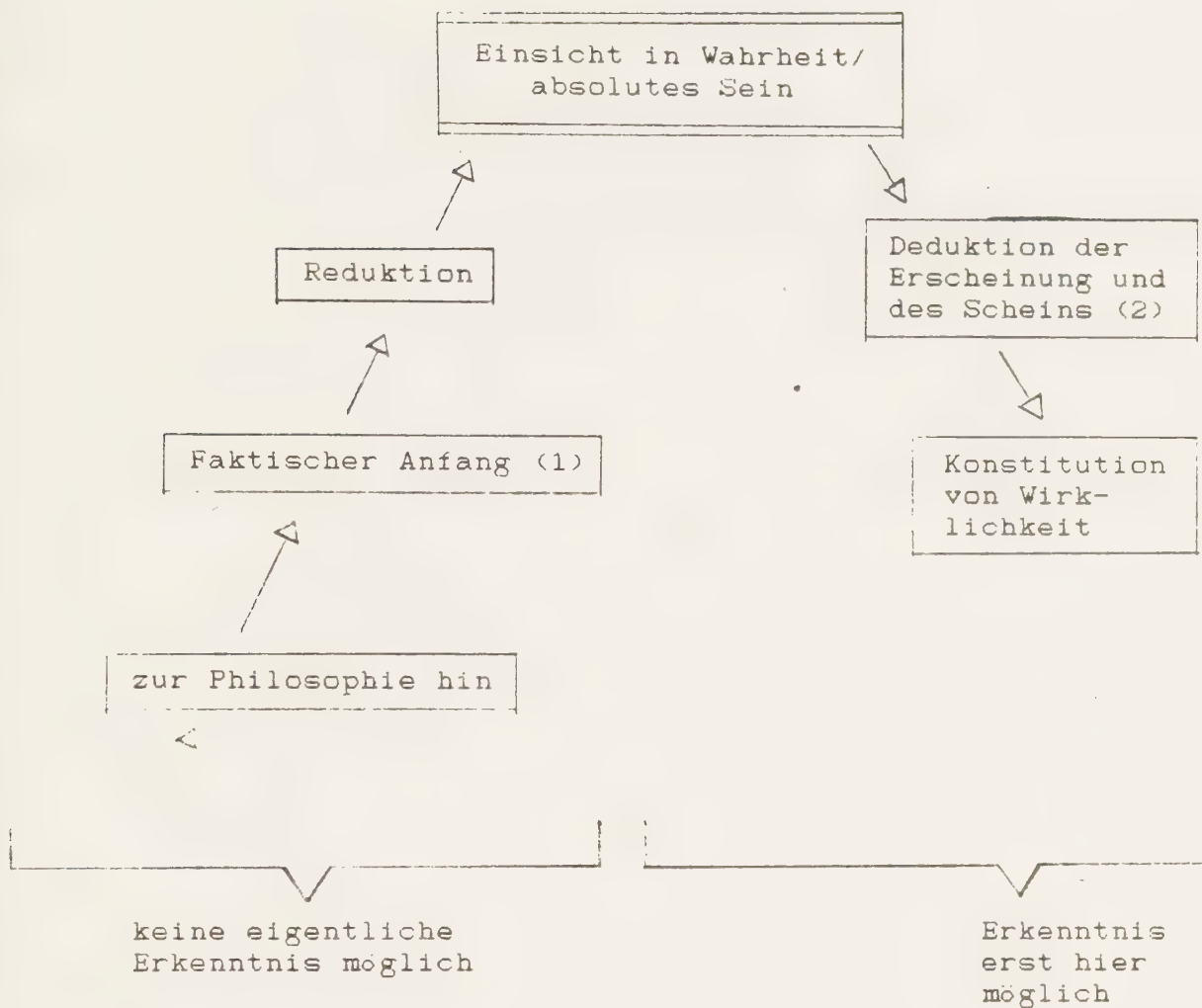
unterteilt: Von der Konstitution der Idee, der Logik, erfolgt der "Übergang" zu (der Wissenschaft) der Realität der Idee, die in Form von Mechanismus, Chemismus etc. letztlich der Konstitution der Natur entspricht, und von dort wiederum der "Übergang" zu (der Wissenschaft von) dem Geiste. Dies aber ist ein nach Grund und Folge notwendig geschlossenes System, ausgehend von der Logik und mit Schwerpunkt auf der Begrifflichkeit; entsprechend ist HEGELs Philosophie auch als Panlogismus bezeichnet worden.

Im Sinne einer entscheidenden philosophischen Weiterentwicklung führt FICHTE nun die Konzeption der "(ursprünglich) produzierenden Einbildungskraft" ein, womit er sowohl über KANT hinausgeht als auch insbesondere eine scharfe Gegenposition zu HEGEL und SCHELLING einnimmt. Der von HEGEL postulierte Übergang im Laufe der Entwicklung des Geistes von der Logik zur Natur und zu "sich selbst" wird von FICHTE als unvollziehbar abgewiesen; für ihn kann es - ganz in der Tradition KANTs - keine begriffene Realität ohne Anschauung geben. Allerdings relativiert FICHTE auch den KANTischen Standpunkt von der Originalität der Außendinge dadurch, daß er eine Funktion des Ich, nämlich gerade die Tätigkeit der produzierenden Einbildungskraft, die KANT so nicht beschrieben hatte, gleichsam als Herzstück zwischen "Logik" und "Natur" setzt. Diese Leistung des - immer als überindividuell zu verstehenden - Ich ist nicht etwa deduzierbar aus apriorisch festen Denkformen, sondern stellt einen ursprünglichen Akt der Freiheit dar. Die produzierende Einbildungskraft verbindet durch ihre "freie", d.i. spontane, Tätigkeit stets die sinnliche und die reine Anschauung in der

Konstitution der "Realität", ja Sinnlichkeit wird erst möglich durch das Ineinanderarbeiten von Form und Materie durch eben diese produzierende Einbildungskraft.

Anhand der Wissenschaftslehre von 1804/II wollen wir im folgenden die FICHTEsche Position näher erläutern, insofern sie für unser Thema von Wichtigkeit ist oder werden wird. Dabei zeigt sich, wie gerade in dieser zunächst "innerphilosophisch" (43) anmutenden Diskussion immer wieder und oft unerwartet ein klares Licht auf die praktisch-handlungsrelevante Bedeutung der FICHTEschen Philosophie fällt.

Den Aufbau des Vortrags der WL 1804/II kann man durch folgendes Schema veranschaulichen (siehe nächste Seite):



(1) provisorische Annahme I

(2) auf der Grundlage einer provisorischen Annahme II
("problematisches Soll")

[Schema des Aufbaus der WL 1804/II; vgl. Text]

Der Gang der Untersuchung ist der folgende: Am Beginn philosophischer Bemühungen muß nach FICHTE die Annahme der Existenz und Erkennbarkeit von Wahrheit stehen. Ohne eine solche, auf diesem Erkenntnisstand zunächst einmal nicht ableitbare Grundannahme ist gar keine Philosophie möglich, die den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebt - abgesehen allenfalls von radikal die Erkenntnis schlechthin leugnenden Philosophien mit den allerdings ihnen inhärenten inneren Widersprüchen (z.B. der Buddhismus im engeren Sinn).

Einleitend formuliert FICHTE kategorisch:

"Bei einer solchen Lage der Sache bleibt nichts übrig, als nur kurz und gut und mit einem Male für immer zu erklären, daß hier in allem Ernste vorausgesetzt wird: es gebe Wahrheit, die allein wahr sei, und alles Andere ausser ihr unbedingt falsch; und diese Wahrheit lasse sich wirklich finden und leuchte unmittelbar ein, als schlechthin wahr: es lasse aber kein Fünkchen derselben historisch, als Bestimmung eines fremden Gemüthes, sich auffassen und mittheilen, sondern wer sie besitzen solle, müsse sie durchaus selber aus sich erzeugen." (44)

Diese Auffassung von Wahrheit schließt jeden Ansatz, das - jeweils - "Wahre" historisch abzuleiten oder gar historisch zu "erklären", aus. Denn Historismus führt - absolut gesetzt - zu Relativismus. Um Erkenntnis zu konstituieren, muß es nach FICHTE eben ein und kann es nicht mehrere wahre Prinzipien geben:

" ... so gewiß nur überhaupt eine Uebereinstimmung der wirklich Lebenden über irgend ein Mannigfaltiges möglich ist, so gewiß ist die Einheit des Princips in der That und Wahrheit auch

nur Eine; denn verschiedene Principien würden verschiedene Principiate, mithin durchaus verschiedene, und in sich nicht zusammenhängende Welten geben; und es wäre sodann gar keine Uebereinstimmung über irgend etwas möglich." (45)

Die HEGELsche Position, daß jeder Standpunkt - betrachtet als das gerade vorliegende Moment im dialektischen Gang des Geistes - für sich "wahr" sein kann, um dann wieder verworfen zu werden, wird von FICHTE grundsätzlich abgelehnt.

Nach der genannten Grundannahme erfolgt der faktische Anfang der philosophischen Untersuchung zunächst unter Benutzung der verschiedensten Erkenntnis- und Denkmethode: Begriffe, sinnliche Wahrnehmung, apriorische Elemente werden gleichsam vorgefunden, freilich nicht im objektivistischen, sondern im transzendentalen Sinn. Die WL versucht nun, durch einen Prozeß der "Reduktion" auf alles nicht "Genetische" (46) zu verzichten und somit gleichsam auf dem Ausschlußwege zu einem einheitlichen Grundprinzip, eben der Wahrheit oder dem Sein, zu gelangen.

Das absolute Sein wird von FICHTE nun im stringenten Sinn des Wortes absolut aufgefaßt als "gelöst", als "relationslos"; als in sich nicht auf etwas anderes beziehbar und natürlich nicht von etwas anderem herleitbar.

Sofort wird man - angesichts des transzendentalen Anspruchs auf genetisches Ableiten (47) und der Ablehnung des "bloß Gesetzten" - einwenden, daß hier, oberflächlich betrachtet, das absolute Sein als KANTisches Ding an sich gefaßt wird, obwohl ja KANT selbst durch seinen transzendentalen Ansatz gezeigt hat, daß auf rein begrifflich analysierende Weise das Ding an sich für den Menschen nicht erkennbar werden kann (48).

- 40 -

Diese grundsätzliche Kritik jedoch wird von FICHTE gerade gutgeheißen und geteilt. Auch er lehnt das einfache begriffliche Setzen von Sein als irrelevant, da unbeweisbar und unwiderlegbar, ab. "Sein" kann nach FICHTE gar nicht völlig objektiviert werden; wir können gar nicht über ein völlig außer uns liegendes Sein nachdenken; wir sind vielmehr immer dieses Sein. Und die Erkenntnis des absoluten Seins (des Wahren, des Absoluten) ist nicht die objektivierende Erkenntnis von "etwas", sondern ist stets nur im lebendigen Akt dieses Erkennens selbst.

Die entscheidende diesbezügliche Stelle der WL, die einerseits aus Gründen der Verständlichkeit, andererseits um Prägnanz und Komplexität der FICHTEschen Sprache zu zeigen, nicht weiter gekürzt werden soll, lautet:

"Nach Aufgabe der absoluten Relation, die selber noch am ursprünglichen Ansich, das auf ein Nichtansich hinwies, sich zeigte, blieb uns Nichts übrig, als das reine bloße Sein, wobei unsere objektivierende Intuition, der Maxime zufolge, als ungültig abgewiesen werden mußte. - Was ist nun in dieser Abstraktion von der Relation dieses reine Sein? Können wir es uns etwa noch deutlicher machen, und es nachconstruieren? Ich sage ja: selber die uns aufgelegte Abstraktion hilft uns. Es ist durchaus von sich, in sich, durch sich; dieses sich gar nicht genommen als Gegensatz, sondern rein innerlich, mit der befohlenen Abstraktion gefaßt, wie es sehr wohl gefaßt werden kann, und wie ich z.B. mir innigst bewußt bin, es zu fassen. Es ist daher, um uns auf eine scholastische Weise auszudrücken, construiert, als ein actus (essendi) und wiederum ein esse in mero actu, so daß beides Sein und Leben, und Leben und

Sein durchaus sich durchdringen, in einander aufgehen, und dasselbe sind, und dieses dasselbe Innere das Eine und alleinige Sein. ...

Dieses einige Sein und Leben kann nun durchaus nicht ausser ihm selber sein, oder aufgesucht werden, und es kann ausser ihm gar nichts sein. Kurz, und mit Einem Worte: es findet durchaus und schlechthin nicht Zweiheit, oder Vielheit Statt, sondern nur Einheit; denn das Sein eben selber führt durch sich die in sich geschlossene Einheit bei sich, und darin steht ihr Wesen. Das Sein, von der Sprache indessen substantivisch genommen, kann nicht sein, verbaliter, esse, in actu, ohne unmittelbar im Leben selber; aber es ist nur ein verbales Sein; denn das ganze substantive Sein ist Objektivität, die durchaus nicht gilt: und nur dadurch, daß man diese Substantialität und Objektivität, nicht bloß dem Vorgeben nach, sondern in der That und Wahrheit der Ansicht aufgiebt, kommt man zur Vernunft.

Umgekehrt, was unmittelbar lebt, das ist das esse, denn nur das esse lebt, und da ist es ganz, als eine untheilbare Einheit, die nicht ausser sich sein kann, nicht herausgehen aus sich selber zur Zweiheit, von der daher unmittelbar gilt, was wir eben bewiesen haben.

Wir leben, eben unmittelbar im Lebensakte selber; wir sind daher das Eine ungetheilte Sein selber, in sich, von sich, durch sich, das schlechthin nicht hinausgehen kann zur Zweiheit." (49)

Wir halten fest: Sein (Wahrheit, Absolutes) wird bei FICHTE nicht konzipiert als die objektivierte Einheit der formalen Logik (im Sinne des Satzes $A = A$), sondern als "Aktidentität" oder "esse in actu". Diese notwendige Verschmelzung von Sein (Wahrheit, Absolutem) und dem Erkennen desselben

zu einer Einheit im lebendigen Erkenntnisakt ist eine transzendente Kernposition, die in dieser Schärfe zuerst von FICHTE herausgearbeitet wurde. Weder der Begriff gibt das Sein, noch die sinnliche Anschauung, noch idealistische Spekulation, vielmehr i s t das Sein der Akt seiner Selbsterkenntnis. In FICHTEs Sprache lautet dieser Grundsatz:

"Ist das Sein in eigenem absolutem Leben befaßt, und kann es nimmer daraus heraus, so ist es eben ein in sich geschlossenes Ich, und kann durchaus nichts Anderes sein, als dies, und wiederum ein in sich geschlossenes Ich ist das Sein; und wo das Seyn ist, ist Ich, und das Ich ist Seyn; welches Ich wir nun auch, in der Aussicht auf eine Theilung in ihm Wir nennen können. Wir stützen uns daher hier gar nicht auf eine empirische Wahrnehmung unseres Lebens, welche als eine Modifikation des Bewußtseins durchaus abzuweisen wäre (50); sondern auf die genetische Einsicht des Lebens und Ich, aus der Construction des Einen Seins, und umgekehrt." (51) (52)

Bestand nun der erste Teil der WL gleichsam in einem Aufstieg zur Erkenntnis der absoluten Vernunft bzw. des "Lichtes" - diese Termini werden von FICHTE mitunter synonym verwendet -, so haben wir im zweiten Teil die Erscheinungslehre vor uns, die sich mit der Frage beschäftigt, wie Erkennen der wahrhaften Erscheinung überhaupt - also nicht nur etwa der einzelnen Erscheinung - möglich ist. Man würde den transzendentalen Ansatz der WL jedoch völlig mißverstehen, wenn man die Erscheinungslehre dahingehend verstünde, daß eine schon seiende Erscheinung bloß nachconstruiert wird, daß gleichsam ein bereits vor und unabhängig

von unserem Denken existierendes Sein denkerisch nur nachvollzogen wird.

Vielmehr kann das Sein der Erscheinung bei FICHTE niemals nur Nachkonstruktion sein, sondern es ist stets ein Sein der Freiheit. Es handelt sich hierbei um einen der zentralen Punkte der FICHTEschen Erkenntnistheorie und Philosophie überhaupt: Erkenntnis ist - von der einen Seite her - n u r frei möglich und nicht etwa a u c h frei möglich.

Wie verbindet nun FICHTE in der Erscheinungslehre die zunächst getrennt erarbeiteten Elemente der absoluten Vernunft, der Freiheit, der wahren Erscheinung? Es handelt sich bei den entsprechenden Textstellen um die wohl komplexesten Überlegungen nicht nur der gesamten Wissenschaftslehre, sondern der Philosophie überhaupt. Wir können hier die wesentlichen Zusammenhänge, soweit sie für unser Thema grundlegende Bedeutung haben, nur andeuten, werden jedoch bereits bei dieser Art der Betrachtung notwendigerweise die entscheidenden, aber auch schwierigsten Punkte in FICHTEs Philosophie berühren. Um Wiederholungen zu vermeiden, verweisen wir auf die obige Diskussion des Wesens des Absoluten, die jetzt näher ausgeführt wird. Jenseits aller Objektivierung und Deduktion i s t die absolute Vernunft; sie kann nicht relational zu Anderem gedacht werden, kann nicht begründet werden von einem wie auch immer gearteten Äußeren her:

"Die absolute Vernunft durchdringt sich selber, als Vernunft eben in dem angezeigten absoluten Effekte. ... In der vorigen Stunde durchdrang sich das formale Sehen, als ein absolutes Außen, vernichtete sich darin und setzte dadurch Sein;

also nicht unmittelbar, sondern vermitteltst u.s.w. Hier, in der absoluten Vernunft ist es anders: es geschieht ohne alle Vermittlung. - Dadurch, in diesem sich selber Durchdringen und von sich Durchdrungensein, zeigt sich nun in uns die Vernunft, als Vernunft der Vernunft, also als absolute Vernunft. - Vernunftlehre, durch sich, von sich, in sich, wie Sie diese Duplizität ausdrücken können. Vernunftlehre, als der erste und höchste Theil der W.-L., die da nicht wird, sondern schlechthin in ihr selber ist, und das ist, was sie ist." (53)

Entscheidend ist hier das auf sich selbst Verwiesensein der Vernunft, ihre Unableitbarkeit sowie die grundlegende These, daß Vernunft nicht wird, vor allem nicht "konstruiert" wird, sondern i s t . Aber sie i s t auch nicht nur, losgelöst von aller Handlung, von allem Erkenntnisvollzug, sondern sie i s t in ihrer Tätigkeit, im "Leben", sie ist - im FICHTEschen Sinne verstanden - im absoluten Ich.

Die absolute Vernunft selbst kann zwar (reduktiv) "erwiesen" werden als (unmittelbar evidentes) bei aller Erscheinung vorausgesetztes Prinzip - genau dies unternimmt die WL -, sie kann jedoch schlechthin nicht deduziert werden, denn dann wäre sie ja wiederum "abgeleitet", also nicht Urprinzip; für FICHTE ist sie "ein reines absolutes Faktum" (54). Der darauf abzielende Vorwurf liegt nahe; wir trafen ihn schon mehrfach an: Es werde wieder "objektiviert", Vernunft als Absolutes, als "Licht" werde ontisch "greifbar" gemacht, vom Ich getrennt. Wäre es so gemeint, so läge in der Tat ein krasser Widerspruch zu FICHTEs eigenem Anspruch vor, nicht etwa von außen analysierend der Tätigkeit der Vernunft

nachzugehen, sondern gleichsam von innen, transzendental das eigentliche Wesen dieser absoluten Vernunft zu erfassen, besser gesagt "zu sein" - erfassen im gewöhnlichen Wortsinne läßt sich die absolute Vernunft ja gerade nicht. Der erwähnte Vorwurf, der im übrigen sehr oft gegen FICHTEs Philosophie erhoben wurde und dieser den falschen Titel des "subjektiven Idealismus" einbrachte, trifft deswegen nicht, weil FICHTEs Bemühungen gerade gegen jedes einseitige Objektivieren philosophischer Gegenstände gerichtet war. Er sagt selbst:

"Es hat sich jemand an das fortdauernde Objektivieren des Absoluten (in der WL - Ref.) gestoßen und gemeint, darüber komme es zu keinem Absoluten. Wie denn, wenn grade nicht im objektivierten, noch im objektivierenden, sondern im unmittelbaren O b j e k t i v i r e n selber die wahre Absolutheit bestände, wie sich hier findet: Daß das Absolute nicht ausser dem Absoluten gesucht werden müsse, und insbesondere, daß wir das Absolute wohl nie erfassen werden, wenn wir es nicht einmal leben und treiben, ist von Zeit zu Zeit zur Genüge erinnert und deutlich gemacht worden." (55)

Vernunft ist Aktus ihrer selbst.

In bezug auf die Anwendung der so nachvollzogenen Konzeption soll folgendes festgehalten werden: Die transzendentalen Grundsätze, daß die konkret inhaltliche Bestimmung ("Hemmung") nur f ü r die Sichbezüglichkeit "gesetzt" wird und insofern eben nicht bloß "da ist", sondern als Aufgabe, als "That" existiert, daß aber andererseits die genannte Sichbezüglichkeit wiederum als Wissen notwendig begrenzt ist, sind, indem sie in für die Transzendentalphilosophie eminent typischer Weise

einen gleichsam "medialen" Standpunkt der Synthesis beider Momente (im allgemeinsten Sinn: Sein und Bewußtsein) konstituieren, ganz wesentliche Momente der FICHTEschen Wissenschaftslehre.

Eine kritische Anmerkung zur sprachlichen Bewältigung der anstehenden Themen erscheint nötig: Wie bereits eingangs erwähnt, vermitteln die FICHTEschen Texte gerade an den jetzt relevanten Stellen mitunter den Eindruck der Unverständlichkeit. Wir haben zu begründen versucht, warum auf einige Originalstellen dennoch nicht zu verzichten ist. Und wenn man sich bemüht, die Kernpunkte des transzendentalen Ansatzes jeweils mitzudenken und die Textstellen je darauf zu beziehen, so erschließen sich Kohärenz und Komplexität der Gedankenführung. FICHTE selbst hat dieses Problem sehr wohl erkannt, nahm aber andererseits nicht allzu viel Rücksicht auf Leser und Zuhörer; seine Terminologie wechselt im Laufe der Zeit, häufig finden sich im Text versteckte Hinweise auf andere Autoren, die nur bei intimer Kenntnis der philosophiehistorischen Situation erkennbar werden; grammatikalische Abkürzungen und Inkonsistenzen erschweren das Verständnis zusätzlich. Auch was die sprachliche Ausdrückbarkeit selbst angeht, hatte FICHTE Zweifel; im Rahmen der Erörterung des Wesens der absoluten Vernunft und des "Lichtes" scheint er dies - wohl angeregt durch kritische Bemerkungen seiner Zuhörer - am stärksten gespürt zu haben; er fordert dort auf:

"Ich rechne hier auf Ihre Penetration; denn mit der Sprache ists gar nicht zu Ende ... " (56)

Gemeint ist, daß der Gedankengang mit der sprachlichen Aussagekraft der unmittelbar vorangehenden Textstelle nicht hinreichend wiedergegeben wird.

Der Einheitsanspruch der FICHTEschen Philosophie wird nirgends so deutlich wie an der transzendentalen Diskussion des "Unterschiedes" zwischen geistigem Sagen und geistigem Handeln ("Tun"), zwischen Idealität und Realität, letztlich auch zwischen Subjekt und Objekt und - Krankheitsbegriff (!) - zwischen Leib und Seele. Die Betonung der Differenz zwischen Tun und Sagen geht auf FICHTEs Auseinandersetzung mit der Philosophie JACOBI zurück, auf die wir an anderer Stelle eingehen (57). Für uns ist hier entscheidend FICHTEs Postulat, daß nicht einerseits das Absolute als relationslos angesetzt, andererseits aber wiederum eine Disjunktion im Sinne einer gedanklichen und somit relationalen Operation in es hineingetragen werden kann, wobei dies stets auf dem Hintergrund der strikten Ablehnung der bloßen Objektivierung des Absoluten zu sehen ist.

Der Widerspruch zwischen der Sich-Behauptung ("Ich weiß, (daß es regnet)") - FICHTE nennt dies im transzendentalen Sinne "Thun" - und der einfachen Behauptung ("Es regnet") - FICHTE spricht vom "Sagen" - ist im Falle jedes abgeleiteten und damit nicht absoluten Wissens notwendig vorhanden; lediglich im absoluten Wissen selbst ("Ich weiß: ich weiß.") kann nach FICHTE dieser Widerspruch eben durch die Einheit des "Lichtes" aufgehoben oder, wie er sagt, "vernichtet" werden.

Da es kaum möglich ist, ein geeignetes einfaches Beispiel zu finden, wollen wir anhand des

folgenden Zitates versuchen, FICHTEs Gedankengang schrittweise nachzuvollziehen:

"Durch das Soll nämlich wird eine bestimmte Einsicht, wie in unserm Falle die war, daß das Sein sich selber construiren, gesetzt als nicht vorhanden, sondern nur etwa als möglich, und unter einer gewissen Bedingung, die ihr gesucht wird, möglich: die denn doch, wenn es nur zu einer Betrachtung ihrer bedingten Möglichkeit kommen soll, allerdings als ein im Inhalte bestimmtes, und insofern unveränderliches Sehen vorausgesetzt werden muß. In diesem Soll stehen daher sein Thun, sein wahrer innerer Effekt, ein seinem Inhalte nach unveränderliches Sehen vorauszusetzen und sein Sagen, ein anderes Thun desselben, zufolge dessen die Einsicht nicht wirklich, sondern nur möglich sein soll unter einer herbeizuführenden Bedingung, in völligem Widerspruch. Daß das eigentliche äussere Wesen dieses Soll sich fand, als die Forderung einer weitem, innern und bloß formalen Bestimmung eines seinem Inhalte nach unveränderlich vorausgesetzten Sehens, durch welche weitere Bestimmung dieses vorausgesetzte Sehen in einen genetischen Zusammenhang mit einem anderen, durch diese weitere Bestimmung rein erschaffenen Gliede käme, setze ich nur der Wiederholung halber noch hinzu, sogleich formirend folgenden Schluß: die absolute Vernunft wird daher von diesem relativen Wissen dadurch sich unterscheiden, daß in ihr ausgesagt wird was da ist, oder sie thut, und die thut, was ausgesagt wird, in absolut qualitativer Einerleiheit." (58)

Wir halten fest: Die absolute Vernunft wird von FICHTE als relationslos intelligiert, sie ist nicht nur objektiv, nicht nur subjektiv, sondern

sie ist (im) Vollzug ihrer selbst, und sie ist nur so. Dennoch ist es möglich, über diese fundamentalen Sätze hinaus der absoluten Vernunft ein ihr wesentliches Moment zuzuschreiben, nämlich das Moment der Intuition, des Machens, des Gerichtet-Seins auf etwas; FICHTE versteht die absolute Vernunft als Intention, sich absolut und, wie wir noch sehen werden, frei zu realisieren. Im Vorgriff auf spätere Überlegungen zum Teleologie-Problem im Bereich der Biowissenschaften (59) sehen wir hier, daß FICHTE das teleologische Moment bereits am Grunde seiner Erkenntnistheorie, nämlich innerhalb der absoluten Vernunft selbst, auffindet:

" ... die Vernunft macht sich selbst schlechthin intuierend. Ich sage, sie macht sich, keinesweges, sie ist intuierend; beim Sein der Intuition hebt es durchaus nicht an, und inwiefern es dabei anzuheben schien, so muß davon abstrahirt werden. Ich sage, sie macht sich schlechthin, d.h., daß wir uns indessen also ausdrücken: dieses Machen ist ihr keinesweges zufällig, sondern durchaus und schlechthin nothwendig; ihr Sein gesetzt, ist dies, und darin geht ihr Sein auf. Es ist dies durchaus ihr eigener unmittelbarer und unabtrennlicher Effekt." (60)

Trotz dieser "Eigenschaft" der absoluten Vernunft, sich zu realisieren, zu "machen", bleibt sie für FICHTE eben doch absolut; objektiviere ich sie dennoch - was transzendental betrachtet weder sinnvoll noch denkmöglich ist -,
"so überlasse ich mich einem bloßen Faktum, das rein abgeschnitten ist, und ohne alles Prinzip."
(61)

Genau um dieses Prinzip aber geht es FICHTE. Die Vernunft in seiner Fassung dürfe und könne nicht

objektiv betrachtet werden, man müsse sich ihr "hingeben", wie er es ausdrückt, d.i. mit ihr mitvollziehen, wodurch der erkenntnistheoretische "Urgrund" eines "in der Erscheinung ... objektiv fertigen Ichs" zu Tage trete (62).

Einer der umstrittensten und besonders oft mißverstandenen Begriffe bei FICHTE ist dieser Begriff des "Ichs". Wir wollen im folgenden eine Definition dieses Begriffes anführen, die gleichsam auf der Höhe der Abstraktion im Rahmen der WL steht und viele der bereits diskutierten Zusammenhänge aufgreift:

"Nun haben Wir doch in unserm eben vollzogenen Geschäfte die Eine Vernunft, als das sich innerlich intuirend Machen, allerdings objektivirt und intuiert: aber wir sehen ein, daß wir davon abstrahiren müssen, wenn wir die Vernunft als das Eine erkennen wollen, auch sind wir uns bewußt, daß wir allerdings davon abstrahiren können, d.h. obwohl wir faktisch uns dessen nicht zu entledigen vermögen, es gar wohl als nicht an sich gültig denken können. Nun wird auf diesem Wege die Vernunft wirklich eingesehen, d.h. sie geht, als das ursprüngliche sich Machen, in unserm nachmachenden Bilde völlig auf; es ist demnach unmittelbar in uns selber dasselbe Verhältniß, was wir erst objektiv aufgestellt haben; wir oder die Vernunft stehen nicht mehr, weder in jener objektivirten Vernunft, noch in der subjektivirten; - denn davon gerade ist ja zu abstrahiren, - sondern rein im Mittelpunkte des absolut effektiven sich Machens; die Vernunft ist durchaus unmittelbar lebendig, in sich selber aufgegangen, und zu einem innern Ich, Umkreise und Mittelpunkte geworden in der W.-L. ... ; und dies ist geschehen durchaus durch die Abstraktion. Die

absolute Vernunft ist das absolute (durchgeführte)
Intelligiren ihrer selbst, ... und
Selbstintelligiren, als solches, ist Vernunft."
(63)

Erneut sei angesichts dieser Textstelle der
Hinweis erlaubt, daß besonders für den fachfremden
Leser, vor allem wenn er von einer
naturwissenschaftlich ausgerichteten Ausbildung
ausgeht, hier oft der Eindruck des Unklaren, nicht
exakt Faßbaren entsteht; dies wiederum führt dann
mitunter zu einer vorschnellen Verurteilung der
gesamten Lehre. Für den Referenten war FICHTEs
wiederholtes eigenes Erkennen dieser Schwierigkeit
seiner Texte stets eine große Hilfe; weit davon
entfernt, das hier vorgestellte FICHTE-Verständnis
für unanfechtbar zu halten, darf doch gesagt
werden, daß gerade FICHTEs Verweis auf die
Notwendigkeit des "energischen Denkens", womit er
natürlich den transzendentalen Ansatz meint, vor
einer Kapitulation angesichts einer kaum noch zu
bewältigenden Textstelle bewahren kann; denn ein
Rückbesinnen auf die Grundkonzeption der WL, die
Forderung der notwendigen Annahme der absoluten
Vernunft, die sich aber je nur frei realisiert,
ohne dadurch ihre Absolutheit im Sinne von
Relationslosigkeit zu verlieren, läßt viele
ansonsten verwirrend anmutende Passagen der WL
klarer und vor allem im richtigen Zusammenhang
erscheinen. Die folgende sprachkritische Anmerkung
von FICHTE selbst sollte daher nicht nur als
ironisch verstanden werden:
"Alle diese Sätze sind leicht, wenn man sie nur in
der Strenge des energischen Denkens nimmt. Wankend
und verblaßt genommen, sind sie verwirrend, und
führen zu Nichts." (64)

Das gleiche gilt auch das folgende recht bekannte Zitat, das wir als Zusammenfassung in FICHTEs Worten an den Schluß unserer Betrachtungen zur WL 1804/II stellen wollen:

"Das gesammte Resultat unserer Lehre ist daher dies: das Dasein schlechthin, wie es Namen haben möge, vom allerniedrigsten bis zum höchsten, dem Dasein des absoluten Wissens, hat seinen Grund nicht in sich selber, sondern in einem absoluten Zwecke, und dieser ist, daß das absolute Wissen sein solle. Durch diesen Zweck ist Alles gesetzt und bestimmt; und nur in der Erreichung dieses Zwecks erreicht es und stellt es dar seine eigentliche Bestimmung. Nur im Wissen, und zwar im absoluten, ist Werth, und alles Uebrige ohne Werth. Ich habe mit Bedacht gesagt im absoluten Wissen, keinesweges in der W.-L. in specie, denn auch sie ist nur der Weg, und hat nur den Werth des Weges, keinesweges einen Werth an sich. Wer heraufgekommen ist, der kümmert sich nicht weiter um die Leiter." (65)

Gerade zu den letzten Kapiteln der WL mit ihrer Diskussion des problematischen Verhältnisses von Absolutheit und Freiheit, mit der erkenntnistheoretisch entscheidenden Differenz zwischen dem freien Bilden der "Sich-Genesis" und der - übergeordneten - "Nicht-Sich-Genesis" könnten weitere umfangreiche Erläuterungen angeschlossen werden. Aus zwei Gründen wollen wir dies nicht tun (65 a):

Erstens würde die für die stringente Durchführung des gesamten Gedankenganges erforderliche Darstellung des gesamten philosophiehistorischen Hintergrundes unseren Rahmen bei weitem sprengen. Zweitens erscheinen diese für den Philosophen entscheidenden Textstellen für unseren

Zusammenhang insofern nicht von zentraler Bedeutung zu sein, als die wesentlichen Aussagen der WL auch auf dem bislang erreichten Stand der Diskussion der FICHTEschen Texte nachvollziehbar sind.

Festhalten wollen wir aber die folgende These: Die - antiempiristische - Verbindung der Verteidigung des Anspruchs auf absolute Vernunft oder auf "Wahrheit" mit dem - gleichsam "antidogmatischen" - Postulat, daß sich diese absolute Vernunft oder diese "Wahrheit" nur f r e i realisiert, ist der Kernpunkt der FICHTEschen Transzendentalphilosophie; eine Auffassung, die in dieser Schärfe an keiner sonstigen Stelle der europäischen Philosophie, auch nicht, wie wir noch sehen werden, bei KANT, anzutreffen ist.

Wenn wir die grundlegenden erkenntnistheoretischen Gedanken der WL, die wir oben darzustellen uns bemüht haben, auf die Frage nach der Konstitution der "Natur" anwenden, so ergibt sich folgendes Bild, welches im übrigen zeigt, daß der gegenüber FICHTEs Philosophie mitunter geäußerte Vorwurf, ihr fehle eine Naturphilosophie, sie sei gleichsam geist-lastig oder subjekt-lastig, unberechtigt ist.

Im Rahmen seines Ringens um einen "Einheitspunkt" in der Philosophie vollzieht FICHTE allerdings den KANTischen Weg der Zergliederung von Erkenntnisfunktionen und damit auch von Erkenntnisobjekten nur teilweise mit. Wir sahen, daß KANT, um innerhalb seines Kritizismus überhaupt zur Konstitution eines realen Außenobjektes zu kommen, eine "Minimalanleihe" bei der Empirie tätigen mußte:

- 54 -

"Dieses aposteriorische Minimum ist nach ihm: ein räumlich ausgedehntes Bewegliches, das Kraft hat."
(66)

Die entscheidende Weiterentwicklung in der FICHTEschen WL ist in diesem Zusammenhang nun darin zu erkennen, daß die Faktizität dieses bei KANT auch mittels transzendentaler Kritik nicht irgendwie ableitbaren empirischen Residuums als solche abgelehnt und problematisiert wird. Denn für FICHTE ist dieses Residuum genausowenig "endgültig objektiv gegeben" und damit dem Einflußbereich des Ich entzogen wie jedes andere mögliche Objekt der Erkenntnis. Durch die oben geschilderte Konzeption des Ich, welches einerseits das Nicht-Ich setzt, andererseits letzteres aber nicht nur einfach setzt, sondern eben zu sich selbst in Beziehung (in Abgrenzung) setzt, sowie durch das transzendente Denkmodell des Erkenntnisaktes als "Bilden eines Bildes" vermeidet FICHTE gerade das auch von KANT immer befürchtete und bekämpfte Abgleiten in eine rein spekulative und damit letztlich der Beliebigkeit anheimgegebene Metaphysik. Kurz: Die WL "begnügt sich nicht mit der bloß konstatierenden Basisaussage der (KANTischen, Ref.) Kritik: 'Empfindungen sind gegeben', sondern sie zeigt deren Genesis aus dem praktischen Ansatz, den das konstituierende Ich vollzieht." (67)

Natur als Außenwelt entsteht für FICHTE dadurch, daß die freie Tätigkeit des Ich durch die früher bereits erwähnten "Hemmungen" gleichsam aufgehalten wird. Diese Hemmungen (als Teil des Nicht-Ich) - wir wiederholen einen Kernpunkt der FICHTEschen Erkenntnistheorie - sind nun aber keinesweges völlig unabhängig vom Ich im Sinne eines "realen, bloß objektiven Äußeren"; auch sind

sie nicht nur - wie bei KANT - zwar kategorial beschreibbare, ansonsten aber mit der Voraussetzung eines doch strikt empirischen Residuums notwendig behaftete Empfindungen, sondern sie sind in ihrer Eigenschaft als Hemmungen eben auch vom Ich für das Ich gesetzt. Dies wiederum beraubt sie nicht ihrer a posteriorischen Selbständigkeit. Der letztgenannte Zusammenhang dürfte wohl dem Verständnis der Naturkonzeption FICHTEs die meisten Schwierigkeiten bereiten. Es handelt sich aber um eines der zentralen Elemente, nämlich das Aufzeigen der Genesis der äußeren und der inneren Welt durch die Erkenntnisakte des sich selbst jedoch - um zu einem äußeren Objekt zu gelangen - mit Notwendigkeit als gehemmt setzenden bildenden Ich.

Analog zu der beschriebenen Entstehung der "äußeren Realität", zunächst verstanden als anorganische Naturgegebenheit, sind nun auch die organische Natur, das Leben, der Organismus nicht etwa unabhängige ontische Realitäten, Dinge an sich, sondern sie sind ebenso einbezogen in den Prozeß des Bildens der Subjekt-Objekt-Beziehung in der Transzendentalphilosophie.

Gleich KANT vertritt FICHTE den Standpunkt, daß das Phänomen des Organischen nicht nur durch den "Mechanismus" erklärt werden kann, so sehr auch dieser "Mechanismus" *conditio sine qua non* der Organizität schlechthin ist.

Die produzierende Einbildungskraft als Funktion des "bildenden Ich" trifft auf "Hemmungen", welche in ihrer Aposteriorität zwar als Nicht-Ich aufgefaßt werden, jedoch gerade nicht beliebig veränderbar sind. Für die Entstehung organischer Strukturen sind nach FICHTE besonders geeignete

Hemmungskonstellationen erforderlich. Dabei bleibt als Basis jeder "Organisation" - wie die organische Natur mitunter genannt wird - die durch die Vernunft gegebene, gesetzmäßige Ordnung des Anorganischen voll in Kraft; das gleichsam "fertige" organische Naturprodukt weist aber über die Anorganizität hinaus: FICHTE kritisiert hier den KANTischen Standpunkt, daß wir "organisierte Naturprodukte" subjektiv, um sie überhaupt konstituieren und verstehen zu können, als zweckbestimmt ansehen müssen; dabei hatte KANT - wir werden darauf zurückkommen - diesen Begriff des "Zweckes" im Sinne einer bloß "regulativen Idee", nicht etwa als transzendental deduzierbare Wesenseigenschaft gefaßt. FICHTE betrachtet diese Ansicht als nicht radikal genug, gleichsam als unnötiger Kompromiß mit dem Realismus.

Wir erleben nicht nur die pflanzliche und tierische Natur als "organisiert", sondern auch uns selbst und unseren Mitmenschen, das andere Subjekt. Damit erhält die Qualität des Lebendigen in uns und für uns die gleiche Wertigkeit von "Realität" wie das unter kategorialer Anleitung erfaßbare anorganische Äußere und ist nach FICHTE durch die Betrachtung nach dem Gesichtspunkt bloß "regulativer Ideen" - wie KANT dies durchführt - unterbewertet.

Auf zwei für unser Thema essentielle Momente möchten wir in bezug auf FICHTEs Naturkonzeption gesondert hinweisen: einmal auf die Frage nach dem Verhältnis von Materie und Geist oder besser von Materie und Vernunft, zum zweiten auf die Art, ob und wie menschliche Freiheit (die beispielsweise durch psychische Krankheiten eingeschränkt werden kann) in das jeweilige erkenntnistheoretische Gesamtkonzept eingebunden werden kann.

Ad 1. Materie versus Vernunft.

Wir wollen keinesweges im Einzelnen auf die verschiedenen Aspekte des Leib-Seele-Problems eingehen. Aus dem bisher Gesagten wurde bereits deutlich, daß FICHTE in dieser allerdings für jede Philosophie zentralen Frage weder den materialistischen noch den rein apriorischen Vernunftstandpunkt im Sinne eines metaphysischen Idealismus vertritt. Wohl aber will die WL den transzendentalen Einheitspunkt unserer "Welt-Auffassung" einschließlich des menschlichen Lebens selbst erfassen, wobei dies eine Leistung der prinzipiell, aber nicht in jeder Hinsicht freien Vernunft darstellt.

Die Vernunft kann nach FICHTE niemals als sich aus dem Anorganischen heraus entwickelnde Fähigkeit aufgefaßt werden. Für ihn besteht hier notwendig ein radikaler "Sprung"; in scharfem Gegensatz beispielsweise zur Position ROUSSEAU's oder auch - später - der Evolutionstheorie ist der Unterschied zwischen der unter kausal-mechanistischen Gesetzen stehenden Materie und der völlig andere Qualitäten aufweisenden und vor allem mit Freiheit ausgestatteten Vernunft ein prinzipieller. Reflexion und Bewußtsein können nach transzendentaler Auffassung niemals Eigenschaften von Materie im Sinne eines "bloß Seienden" sein. Weder erklärt nun die WL den Geist aus der Materie - dies entspräche der Position des Materialismus - noch "deduziert" sie die Materie mit vorgeblicher apriorischer Notwendigkeit aus dem Geist - dies vertritt der metaphysische Idealismus, beispielsweise in Gestalt des SCHELLING'schen "objektiven Idealismus" -, sondern sie postuliert die Fundierung von Wirklichkeit auf dem Boden des

oben diskutierten transzendentalen Erkenntniskonzeptes (68). In FICHTEs Worten: "Die Arbeit u. die Kunst der Natur war nun zu Ende, denn durch die Natur wird Vernunft nie hervorgebracht. Man sagt hier: die Menschen waren ursprünglich bloße Thiere gewesen, nach u. nach aber durch mehrere Generationen hindurch wären sie Menschen geworden. Allein Vernunft und Thierheit sind sich absolut entgegen gesetzt Vernunft entsteht durch einen Sprung Thier bleibt Thier." (69)

Und, noch deutlicher:

"Die Natur bringt selbst nicht Vft. (Vernunft, Ref.) hervor: denn sie ist selbst nicht vernünftig. Vft. wird nur durch Vft. hervor gebracht. Nun aber entwickelt sich die Vft., nur auf Veranlassung einer Aufforderung zur freien Thätigkeit durch Einwirkung eines vernünftigen Wesens." (70)

Ad. 2. Freiheit.

Die Verteidigung der menschlichen Grundeigenschaft "Freiheit", d.h. die radikale Ablehnung jeder Art von echtem Determinismus, kennzeichnet den transzendentalen Gedanken im allgemeinen. Wir sahen, wie gerade KANT sich in Abgrenzung zur kategorial determinierten Welt der anorganischen Natur um diesen Aspekt bemühte. Bei FICHTE nun wird der Begriff und das Konzept der Freiheit zum eigentlichen Kern seiner Philosophie insofern, als er nicht erst bei der Interpretation von Sinnesdaten oder bei der Planung von Handlungen Freiheit ins Spiel kommen läßt, sondern bereits den Erkenntnisakt selbst als Tätigkeit einer freien, wenn auch nicht absolut freien, da an von ihr selbst als Nicht-Ich gesetzte Hemmungen

gebundene Vernunft versteht. Zwar sind - wie oben ausgeführt - die Hemmungen in ihrer Eigenschaft als Hemmungen nicht von der Vernunft veränderbar, wohl aber kann die Vernunft frei in Bezug auf die verschiedenen möglichen Hemmungskonstellationen entscheiden; FICHTE nennt eine solche freie Neukombination von Hemmungen "Deklation". Durch letztere erst können wir eine Welt erfahren, die nicht "alternativlos" ist, sondern von uns frei, wenn auch nicht absolut frei gestaltet werden kann. Die Vernunft wählt aus, oder, wie LAUTH es formuliert hat:

"Schon die physische Welt ist nur der Teil der Quantitabilität, den wir aus ihr herausheben und in von uns gewählten Linien realisieren. Die Wirklichkeit ist deshalb prinzipiell pluripotentuell. ... Die Freiheit des Richtungsnehmens (71) ist demnach in der Wissenschaftslehre nicht zufällig und nur spekulierend angesetzt; sie muß vorhanden sein, wenn Freiheit wirklich sein soll. Der Gedanke der Pluripotentualität des Seins ist der Transzendentalphilosophie spezifisch." (72)

Als Kernpunkt der Naturlehre FICHTEs bleibt festzuhalten, daß hier nicht der - im transzendentalen Verständnis sinnlose - Versuch gemacht wird, die Vernunft aus der biologischen oder gar aus der bloß materiellen Ebene abzuleiten. Vielmehr entsteht für uns die organische Natur und damit auch der Mensch als das Resultat der Vernunfttätigkeit des freien Bildens im oben dargestellten Sinne. Noch einmal FICHTE:
" ... durch kein Naturgesetz, sondern durch absolute Freiheit erheben wir uns zur Vernunft, nicht durch Uebergang, sondern durch einen Sprung.

- Darum muß man in der Philosophie nothwendig vom Ich ausgehen, weil dasselbe nicht (aus der biologischen Ebene, Ref.) zu deduciren ist; und darum bleibt das Unternehmen ... , die Aeusserungen der Vernunft aus Naturgesetzen zu erklären, ewig unausführbar." (73)

Der Begriff des Organismus, im speziellen auch der des menschlichen Leibes wird bei FICHTE in markantem Gegensatz zur KANTischen Konzeption der bloß regulativen Idee der Zweckhaftigkeit als schon von der erkenntnistheoretisch grundlegenden Ebene des Bildens her notwendig und konstitutiv teleologisch gefaßt; wir können den Leib (im philosophischen, nicht im anatomischen Sinn) nicht ohne teleologisches Moment denken oder "bilden" (74).

Welche enormen Auswirkungen auf verschiedenen Gebieten der FICHTEsche Ansatz hat, wird am Beispiel der Auffassung von Geschichte deutlich: Ein deterministisches oder "panlogistisches" System (SPINOZA, HEGEL) kann Geschichte nur deuten als notwendige Entwicklung eines zugrundeliegenden Prozesses, der sich selbst ohne die (Denk-) Möglichkeit einer Einflußnahme durch den Willen des Menschen perpetuiert. Der Mensch und die Natur werden hier zu Momenten, aber letztlich nicht zu entscheidenden Faktoren in diesem Prozeß. Geschichte wird gleichsam zur logischen Reihe. FICHTE hingegen anerkennt die Existenz einer "appositionellen", seriellen Freiheitsreihe: Geschichte kann durch freie Akte handelnder Menschen beeinflusst werden, ja wird durch diese erst konstituiert.

In der Konzeption des Menschen als frei handeln könnendes, damit auch verantwortliches und moralisches Wesen befindet sich FICHTE mit KANT in

völliger Übereinstimmung. Dieser für unser Thema wichtige Aspekt sei daher ausdrücklich festgehalten. Theoretisch aber zieht erst FICHTE die notwendigen Konsequenzen aus dieser Erkenntnis.

3. KANT und FICHTE im Vergleich unter Berücksichtigung von JACOBI und FRIES

Zur besseren Übersicht wollen wir im folgenden die für unseren speziellen Zusammenhang wichtigen Unterschiede der beiden transzendentalen Konzeptionen KANTs und FICHTEs herausarbeiten. Dabei soll zunächst nochmals darauf verwiesen werden, daß KANTs Ansatz von FICHTE selbst als der einzige, seiner eigenen Philosophie nahestehende bezeichnet worden ist. Wörtlich sagt er im Anschluß an seine Auseinandersetzung mit KANTs Grundpositionen:

"So viel zur historischen Charakteristik der W.-L., ihrem einzigen Nächsten gegenüber, dem sie unmittelbar entgegengesetzt, und daran charakterisirt werden kann, der KANTischen Philosophie." (75)

Die folgende Abgrenzung vom KANTischen Kritizismus führt FICHTEs erkenntnistheoretische Grundlagen, aber auch seine Sprache besonders eindrucksvoll vor Augen und soll daher weitgehend ungekürzt zitiert werden, wobei bezüglich der Interpretation auf die beiden vorausgehenden Abschnitte dieses Kapitels verwiesen sei, um Wiederholungen zu vermeiden:

"KANTEN studirt, nicht wie ihn die KANTianer ohne Ausnahme studirt haben, klebend an seinem oft himmlisch klaren, oft aber, und bei bedeutenden Gelegenheiten, sehr unbeholfenen Buchstaben; sondern von dem, was er wirklich sagt, sich erhebend zu dem, was er nicht sagt, aber, um das Gesagte sagen zu können, es voraussetzen mußte, kann über seinen Transscendentalismus, genau so

das Wort verstanden, wie wir es erklärt haben, kein Zweifel übrig bleiben. A (das Absolute, Ref.) als Band des unabtrennlichen Seins und Denkens, begriff er.

Aber er begriff es nicht in seiner reinen Selbstständigkeit an und für sich, wie es die W.-L. aufstellt, sondern nur als gemeinsame Grundbestimmung oder Accidens seiner drei Urmodifikationen, ... wodurch ihm nun eigentlich drei Absoluta entstanden, das wahre Eine Absolute aber zu ihrer gemeinsamen Eigenschaft verblaßte. Wie seine entscheidenden, und allein wahrhaft bedeutenden Werke, die drei Kritiken, vor uns liegen, hat er dreimal angesetzt. In der Kritik der reinen Vernunft war ihm die sinnliche Erfahrung das Absolute (x); und über die Ideen, die höhere, rein geistige Welt, spricht er da wahrhaft sehr unempfehlend. Man könnte aus frühern Schriften, und aus einigen hingeworfenen Winken aus dieser Kritik selbst schließen, daß es seiner eigenen Absicht nach hierbei sein Bewenden nicht haben sollte; ich aber würde mich zu der Beweisführung anheischig machen, daß diese Winke nur eine Inconsequenz mehr sind; indem bei folgerechter Durchführung der dort aufgestellten Principien, die übersinnliche Welt durchaus verschwinden müßte, und als einziges Noumen lediglich das in der Empirie zu realisierende 'ist' übrig bliebe, von welchem 'ist' er übrigens den ganz richtigen Begriff, und keineswegs den verkehrten LOCKE'schen hatte, den seine Anhänger ihm aufgedrungen. Die hohe innere Moralität des Mannes berichtigte den Philosophen, und es erschien die Kritik der praktischen Vernunft. In ihr zeigte sich durch den inwohnenden kategorischen Begriff das Ich, als etwas an sich,

was es in der Kritik der reinen Vernunft, lediglich gehalten und getragen von dem empirischen 'Ist', nimmermehr sein konnte; und wir hätten das zweite Absolute, eine moralische Welt = z. Noch waren die in der Selbstbeobachtung unläugbar vorhandenen Phänomene des menschlichen Geistes nicht alle erklärt; noch blieb übrig die Ansicht des Schönen, des Erhabenen, des Zweckmäßigen, welche doch sichtlich weder theoretische Erkenntnisse sind, noch moralische Begriffe. Ueberdies, was noch mehr bedeutete, war über der zuletzt aufgestellten moralischen Welt, als der Einen Welt an sich, die empirische Welt verloren gegangen, zur Vergeltung, daß sie zuerst die moralische vernichtet hatte: und es erschien die Kritik der Urteilskraft, und in der Einleitung dazu, dem Allerbedeutendsten an diesem sehr bedeutenden Buche, das Bekenntnis, daß die übersinnliche und sinnliche Welt denn doch in einer gemeinschaftlichen, aber völlig unerforschlichen Wurzel, zusammenhängen müßten, welche Wurzel nun das dritte Absolute = y wäre. Ich sage ein drittes, von den beiden Nebenabsoluten, abgesondertes, und für sich bestehendes; ungeachtet es den Zusammenhang der beiden Nebenglieder bedeuten soll; und thue dadurch KANTEN gar nicht unrecht. Denn ist dieses y unerforschlich, so mag es immer den Zusammenhang enthalten: ich wenigstens kann es als solchen nicht durchdringen, und die beiden Nebenglieder, als aus ihm hervorgehend, nicht mittelbar begreifen. Soll ich sie fassen, so muß ich sie eben unmittelbar als absolute fassen, und ich bleibe immer, nach wie vor, in die drei (für mich und mein Auffassen) Absoluta zerstückt. KANT hat

daher durch den letzten entscheidenden Schlag an seinem Lehrgebäude dasjenige, dessen wir ihn beschuldigen, keineswegs verbessert, sondern es nur freimüthig gestanden und selber aufgedeckt."

(76)

Gemäß diesem Vorwurf, KANT habe - freilich ohne es aus theoretischen Gründen zu wollen und sehr wohl in Kenntniss der daraus erwachsenden

Schwierigkeiten - die Philosophie gleichsam in miteinander nicht mehr in Beziehung stehende Teildisziplinen aufgeteilt, geht es FICHTE nun um das Aufsuchen des "Einheitspunktes" in der Transzendentalphilosophie.

Dabei ist die wohl entscheidende Weiterentwicklung die konsequente und - wenn man so will - radikale Fortsetzung des transzendentalen Grundgedankens, daß nicht die bloß "faktische Ansicht, wie die unseres Denkens des Ansich" (77), sondern die "genetische Einsicht, wie die der Sich-Selbst-Construction des Ansich" (78) Ausgangspunkt philosophischer Reflexion sein muß. Denn:

"Unserm Denken, als denken, verbaliter, als Erzeugen, können wir, laut der unmittelbaren Aussage unseres Bewußtseins, nicht zusehen; wir sehen es nur, indem es ist, oder sein soll, und es ist schon oder soll sein, indem wir es sehen ... "

(79)

FICHTE wendet sich an vielen Stellen, wie auch an der soeben zitierten, gegen jedes

"Verobjektivieren" von Erkenntnisgegenständen; dasjenige, was ich erkennen möchte, ist eben nicht völlig unabhängig von mir als erkennendem Subjekt, das anorganische "Objekt" ebensowenig wie die belebte (pflanzliche und tierische) Natur und vor allem nicht das andere Subjekt, das andere - hier: individuelle - "Ich", welchem ich ja in der

28

Kommunikation zunächst als "Nicht-Ich", insofern durchaus als "Objekt" entgegentrete. FICHTEs Philosophie kann sehr wohl als eine Theorie der Intersubjektivität verstanden werden, wobei der Schwerpunkt auf der Hypothese liegt, daß ich das fremde - individuelle - Ich nur wieder - wie das eigene - in seiner Freiheit des Bildens verstehen kann und niemals ausschließlich als bloßes Objekt meines Erkennens.

Das hier mehrfach erwähnte individuelle Ich ist weder gleichzusetzen mit dem "Bewußtsein" der empirischen Psychologie noch mit dem überindividuellen "Ich" als zentrales philosophisches Konzept im Rahmen der FICHTEschen Erkenntnistheorie. FICHTEs "Ich" im zuletzt genannten Sinn ist kein empirischer und noch weit weniger ein rein "metaphysischer", sondern ein zutiefst transzendentaler Begriff. Es handelt sich eben nicht um das individuelle Ich, um die Person - auch so ist FICHTE mißverstanden worden -, sondern gleichsam um das "Organ" der zentralen transzendentalen Erkenntnisleistung, die sich der zwischen den Polen der - scheinbaren - Subjektivität und Objektivität schwebenden produzierenden Einbildungskraft bedient, um so für uns "Welt" zu konstituieren. Durch diese Konzeption wird der ansonsten für unüberwindlich gehaltene Unterschied zwischen Subjekt und Objekt relativiert, ja gewissermaßen aufgehoben; denn das Objekt wird - wohlgemerkt nur in dem hier zur Diskussion stehenden fichtisch-transzendentalen Sinn - vom "Ich" ebenso gesetzt wie dieses selbst. Dieser sehr komplexe, jedoch eminent wichtige Sachverhalt sei nochmals thesenhaft festgehalten:

- FICHTEs "Ich" ist kein Begriff der empirischen Psychologie.
- FICHTEs "Ich" ist kein transzendenter (metaphysischer) Begriff.
- Der Begriff des "Ich" bei FICHTE darf nicht getrennt von der philosophischen Gesamtkonzeption betrachtet werden; er ist sowohl ihr Kernpunkt wie ihr kurzgefaßtes "Symbol".
- FICHTEs "Ich" ist kein bloß abstrakter Begriff. Er impliziert notwendigerweise das Konzept des freien Bildens und das teleologische Moment der ebenso notwendigen "Sinnhaftigkeit" des Erkenntnisaktes als solchen; er gehört somit, um mit KANT zu sprechen, sowohl der theoretischen wie der praktischen Philosophie an; er ist handlungsrelevant.

Mit dieser Konzeption des "Ich" hat FICHTE den Rahmen des KANTischen Kritizismus gesprengt, weil er in der Wissenschaftslehre den Einheitspunkt der philosophischen Teildisziplinen aufzeigt. Dieses Unterfangen wurde nicht nur von orthodoxen KANTianern kritisiert und als Rückfall in die durch KANT für endgültig überwunden gehaltene spekulative Metaphysik interpretiert. Gerade um die prinzipielle Verhinderung eines solchen Rückfalls geht es jedoch auch FICHTE, wobei er die dazu erforderliche philosophische Methode weit über KANT hinaus radikalisiert.

Für FICHTE kann Philosophie nur als Einheit existieren und sinnvoll sein. Das Theoretische und das Praktische sind nur Momente des Bildens, stellen aber nie gleichsam "fertige" Realitäten dar. Aus diesem Grund entsteht für FICHTE auch nicht das für KANT grundlegende und letztlich durch sein Konzept der "regulativen Idee" nicht

befriedigend gelöste Problem der nachträglichen Fundierung des den kausal-mechanischen Rahmen verlassenden teleologischen Momentes der belebten Natur. Wir sahen, daß für FICHTE dieses teleologische Moment, der "Sinn", das Gerichtet-Sein-auf-Etwas, notwendig mit dem Akt des "Bildens", des Erkennens überhaupt und damit auch des Erkennens der organischen Struktur verbunden ist. Spezielle Fragen der Teleologie im Zusammenhang mit der Konzeption von Krankheit und Gesundheit werden im folgenden Kapitel diskutiert. So wie es nur "eine" Philosophie geben kann, so hält FICHTE auch die wiederum objektivierende Betrachtung der Philosophie - gleichsam die Betrachtung "von außen" - für unmöglich, für innerlich widersprüchlich. Das "Bilden" ist für ihn immer etwas Aktives, ein "Actus" des erkennenden Ich; und in gleicher Weise faßt er auch die Philosophie als ganze auf:

"Einer so verstandenen traditionellen Philosophie, die man nur 'haben' oder 'besitzen' kann, stellt FICHTE als die einzig wahre diejenige entgegen, die man unmittelbar 'sein' muß. In ihr ist das Denken kein willkürliches Konstruieren künstlicher Begriffe mehr, sondern nur eine getreue Rekonstruktion der ursprünglichen und immer gleichen, weil notwendigen Selbstkonstruktion jener absolut "bildenden" Vernünftigkeit als unveränderlichen Form alles Sinnes und Verstehens." (80)

Da besonders in der Psychiatrie die Interpersonalbeziehung zwischen Patient und Arzt von Bedeutung ist, wollen wir im folgenden kurz auf die entscheidenden Ideen FICHTEs hinweisen, durch die er ein transzendentes Interpersonal-

konzept erst ermöglicht hat. Dabei können wir an dieser Stelle leider nicht im einzelnen auf die philosophische Relevanz dieser Konzeption für das konkrete Patient-Arzt-Verhältnis eingehen, obwohl gerade dies von hoher praktischer Wichtigkeit wäre.

Eine grundsätzliche Kritik FICHTEs an KANT in diesem Zusammenhang lautet, daß KANT die Existenz des anderen denkenden und freien Wesens bloß vorausgesetzt habe, ohne den Versuch einer philosophischen Herleitung überhaupt ins Auge zu fassen. Dies gründe auch darin, daß KANT den Verstand und seine "reinen Begriffe" (Kategorien) den bloß regulativen Funktionen der reflektierenden Urteilstkraft eindeutig vorgezogen habe. Im Gegensatz zu KANT führt FICHTE die Umkehrung ("Verwechslung") der relationalen reinen Verstandesbegriffe (Substanz/Akzidenz; Ursache/Wirkung; Wechselwirkung) konsequent durch und gelangt so - weit über KANT hinaus - zu gleichberechtigten "Stammformen der Urteilstkraft", die eben nicht nur regulativ und damit letztlich beliebig, sondern konstitutiv für die Erkenntnis und vor allem für das praktische Handeln sind: Bewegung, Zweck und "Organisation" (lebendige Natur).

Aufgrund seiner Konzeption hatte KANT die menschliche Gesellschaft zwar auch als geordnet und nach Regeln agierend betrachtet, es blieb aber letztlich im Rahmen der philosophischen Betrachtung des Interpersonalbereichs bei der Feststellung von bloß regulativen, wenn auch durchaus wichtigen Momenten. Dadurch war nun keine echte Konstitution der Interpersonalität geleistet. Indem FICHTE nun gemäß seiner transzendentalen Grundkonzeption aus dem Wissen um

das eigene Denken die notwendige Existenz des anderen vernünftigen und damit freien Wesens deduziert, erarbeitet er erstmals die Grundlegung einer Ontologie der Praxis, die bei KANT fehlt.

FICHTEs These lautet:

"Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin, auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen." (80 a)

Von dieser Basis aus entwickelt FICHTE in der "Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre" (1796) die gesamte Interpersonal- und Rechtslehre, die natürlich immer wieder enge Beziehungen zur Frage von Gesundheit und Krankheit gerade im Bereich psychischer Störungen aufweist.

In prägnanter Form hat SIEMBK den wesentlichen Fortschritt FICHTEs gegenüber KANT so beschrieben:

"Mit einem Wort, wenn KANT zum erstenmal das Philosophieren auf den epistemologischen Standpunkt bringt, so ist erst die W.L. FICHTEs eine philosophische Epistemologie im eigentlichen Sinne." (81)

Obwohl wir uns inhaltlich im wesentlichen auf die Positionen KANTs und FICHTEs beschränken wollen, sei an dieser Stelle zur Erläuterung des Wertes des Fortschrittes, den der FICHTEsche Ansatz brachte, ein Blick auf zwei weitere Denker gestattet, die sich in kritischer Weise mit dem transzendentalen Gedanken FICHTEscher Prägung auseinandergesetzt haben: Friedrich Heinrich JACOBI (1743 - 1819) und Jakob Friedrich FRIES (1773 - 1843).

a. F.H. JACOBI

JACOBI war im Laufe seiner Entwicklung zu einem eigenartigen Denkansatz gelangt, der eine scharfe Trennungslinie postuliert zwischen der "Wahrheit" und der Philosophie, die als bloße Theorie verstanden wird, als bloßes Wissen, das jedoch gerade nicht zur Erkenntnis der Wahrheit führen, sondern letztlich immer nur leere Tautologien nach der Art des "idem est idem" liefern könne. Philosophie führt daher nach JACOBI in den Nihilismus. Ausgegangen war JACOBI in seiner Philosophie-Kritik zunächst nicht etwa vom transzendentalen Gedanken; vielmehr galt seine ursprüngliche Stoßrichtung dem WOLFFschen Rationalismus und dem damit verbundenen Kausaldeterminismus. In der vielbeachteten Schrift "über die Lehre des SPINOZA, in Briefen an Moses MENDELSSOHN" (82) verteidigte JACOBI im Rahmen einer sehr komplexen, hier nicht näher zu diskutierenden Auseinandersetzung mit LESSING den Aspekt der menschlichen Freiheit, der - wie wir bereits sahen - durch alle "geschlossenen" philosophischen Systeme (SPINOZA, LEIBNIZ, WOLFF, HEGEL, SCHELLING) entweder offensichtlich oder implizit ausgeschlossen wird.

JACOBI kritisiert die philosophische Wissenschaft als Nihilismus, durch den wir allerdings im Sinne eines begrenzten Stadiums des Erkenntnisprozesses hindurch müssen, um ihn sodann zu überwinden und durch die "echte" Erkenntnis, das "Vernehmen" des "Wahren" zu ersetzen. Diese "echte" Erkenntnis geschieht nach JACOBI nun nicht durch Denken, durch Reflexion, sondern durch "Intuition": Es gebe ein "unmittelbares Vernehmen der Vernunft", welches "Wahres vernimmt"; hier spricht JACOBI von

"Glaube", wobei der Terminus nicht im theologischen Sinne mißverstanden werden darf. Dieser nach JACOBI in unmittelbarer Evidenz entstehende Glaube (83) ermögliche nun das Erlebnis und die Begründung der Freiheit, der Sittlichkeit, der wirklichen und für den Menschen als handelndes Wesen wichtigen Erkenntnis. Diametral entgegengesetzt sind für JACOBI also Philosophie und Glaube, Wissen und Wahres. Wir sehen, daß JACOBI mit der Klassifizierung als "Realist" oder "Intuitionist" nur unzulänglich, da sehr verkürzt charakterisiert ist; er nimmt vielmehr eine schwierig zu definierende Position ein, die einerseits die kritische Distanz der englischen Empiristen und Sensualisten gegenüber jeder philosophischen Spekulation aufnimmt, andererseits aber gerade den Determinismus, der aus einem streng durchgeführten Empirismus und besonders Rationalismus resultieren muß, verwirft. Die für ihn unabdingbare Eigenschaft der Freiheit glaubt JACOBI nur durch das Postulat der Existenz der unmittelbaren Vernunftwahrnehmung retten zu können: Letztere sei jedoch niemals eine Leistung der Philosophie; einem solchen Anspruch könne Philosophie - wie er sie versteht - nicht genügen. Diese Position kommt besonders deutlich in JACOBI's Sendschreiben "An FICHTE" von 1799 zum Ausdruck. Exemplarisch sei die folgende Textstelle herausgegriffen:

"Unsere Wissenschaften, blos als solche, sind Spiele, welche der menschliche Geist, zeitvertreibend, sich ersinnt. Diese Spiele ersinnend, organisiert er nur seine Unwissenheit, ohne einer Erkenntnis des Wahren auch nur um ein Haar breit näher zu kommen. ... Ich verstehe unter dem Wahren etwas, was vor und außer dem Wissen ist;

was dem Wissen, und dem Vermögen des Wissens, der Vernunft, erst einen Werth giebt. ... Mit seiner Vernunft ist dem Menschen nicht das Vermögen einer Wissenschaft des Wahren; sondern nur das Gefühl und Bewustseyn seiner Unwissenheit desselben: AHNDUNG des Wahren gegeben." (84)

Die Auseinandersetzung mit dieser Position war für FICHTE zur Verdeutlichung seines eigenen Standpunktes gerade wegen JACOBI's vielschichtiger Argumentation besonders wichtig. Die folgende Stelle aus der WL 1804/II enthält komprimiert FICHTE's Antwort; sie muß auf dem Hintergrund der oben erläuterten FICHTE'schen Grundannahmen verstanden werden, damit Wiederholungen bei der anschließenden Interpretation vermieden werden können:

"Er (JACOBI, Ref.) geht aus von folgenden Sätzen:
1) Wir können nur nachconstruiren das ursprünglich Seiende. - Dieser Satz, der bei JACOBI fast nur als Postulat steht, ist von uns eben selber aufgestellt und genau bestimmt worden: das ursprüngliche in seinem Inhalte bestimmte Sehen wird, bei unveränderlichem Inhalte, formaliter genetisch, und dadurch Einsicht eines Zusammenhanges; und diese Genesis, die in Beziehung auf den wahrhaft ursprünglichen Inhalt nur Nachconstruction, in Beziehung auf die faktisch hinzugefügten Glieder wahre ursprüngliche Construction und Schöpfung aus Nichts ist, schreiben Wir uns zu. - In Absicht des letzten Punktes, der absoluten Schöpfung alles Faktischen vom Ich aus, geht er nun schon gar sehr von uns ab; und es ist sehr glaublich, daß er auch dem Faktischen, d.h. dem ausser dem Einen Vernunftsein Befindlichen, das Sein zugesteht, und uns dabei nur das Nachconstruiren läßt. 2) Die Philosophie

soll Sein in sich, und von sich offenbaren und entdecken. - Richtig, und eben auch unser Zweck. - Durch die standhafte Behauptung dieser beiden Sätze hat dieser Schriftsteller sich großes Verdienst um das Zeitalter erworben, und vor allem den Philosophen, die ganz unbefangen nur nachconstruiren, oder auch nachstümpfern der Natur und der Vernunft, sich vortheilhaft ausgezeichnet.

3) Darum können Wir nicht philosophiren, und es kann keine Philosophie geben. Das Letzte, so wie ich es ausgedrückt habe, ist seine wahre Meinung, und es muß seine wahre Meinung sein, wenn er überhaupt eine Meinung haben soll. Denn dadurch, daß er gewöhnlich hinzusetzt: Philosophie aus einem Stücke, giebt er uns Nichts. Denn giebt's keine Philosophie aus Einem Stücke, so giebt's überhaupt keine Philosophie, sondern etwa andächtige Betrachtungen auf alle Tage im Jahre."

(85)

Wir sehen, daß FICHTE die methodenkritischen Ansätze JACOBIs durchaus anerkennt, insbesondere wo es um die Verteidigung der Eigenständigkeit des Aposteriorischen geht. Andererseits lehnt er JACOBIs Skeptizismus gegenüber der Philosophie als Wissenschaft völlig ab und vertritt die Gegenposition, daß es sehr wohl eine "Philosophie aus einem Stück" geben kann, die theoretische und praktische Momente, "Wissen und Wahres" zugleich erfaßt, ja sie auf der höchsten Erkenntnisebene als Einheit versteht. Dadurch muß sich FICHTE nicht mit dem Kunstgriff eines Dualismus von Wissenschaft und Vernehmen "wahren Seins" behelfen, der letztlich nur dem Irrationalismus die Tür öffnet.

Die "Philosophie aus einem Stück" ist bei FICHTE natürlich die Transzendentalphilosophie in Form

7.3
seiner Wissenschaftslehre, für die der Erkenntnisakt - wie wir oben beschrieben haben - nur frei und nicht etwa "auch frei" möglich ist. Genau um diese Frage war es JACOBI gegangen, nur hatte dieser sowohl bei KANT die Leistung der Kritik der praktischen Vernunft, nämlich den Versuch der philosophischen Konstitution von Freiheit und Sittlichkeit, unterbewertet als auch FICHTE im Sinne der Identitätsphilosophie SCHELLINGs, also als absoluten Idealismus, mißverstanden.

Ein rein formales, von FICHTE selbst nicht hervorgehobenes Argument gegen jede streng "antiphilosophische" Position wie etwa diejenige JACOBIs ist der Umstand, daß da mit philosophischen Mitteln (durch die Aufstellung eines "Philosophems") die Unmöglichkeit der Philosophie erwiesen werden soll: ein Widerspruch in sich.

b. J.F. FRIES

Die transzendente Erkenntnistheorie und die auf ihr aufbauende Theorie der Intersubjektivität - besonders in der FICHTEschen, aber auch in der KANTischen Fassung - sind nicht nur von strikt empiristischer sowie strikt idealistischer Seite angegriffen worden. Eine sehr differenzierte Auseinandersetzung mit dem transzendentalen Gedanken stammt von der durch Jakob Friedrich FRIES begründeten Philosophenschule. Da diese Schule, die versucht, unter Vermeidung eines platten Empirismus zu einer erkenntnistheoretischen Fundierung eines letztlich doch als positivistisch zu bezeichnenden Menschenbildes zu gelangen, durch die Vermittlung des Philosophen Leonard NELSON (1882 - 1927) und des Psychiaters

Arthur KRONFELD (1886 - 1941) einen gewissen Einfluß auf psychopathologische Grundkonzepte erlangte, soll ihre Lehre hier kurz geschildert und von der transzendentalen Position kritisch abgehoben werden.

FRIES berief sich bei der Grundlegung seiner Philosophie auf KANT, JACOBI, SCHLEIERMACHER und - was die Psychologie angeht - auf PLATNER. Dabei lautet sein Hauptvorwurf gegen KANT, daß dieser ebenso wie seine Nachfolger dem "Vorurteil des Transzendentalen" erlegen sei; er habe nämlich transzendente Kritik bereits für apriorische Erkenntnis gehalten, wiewohl er eigentlich nur deren prinzipielle Möglichkeit untersucht habe. Der Kernpunkt der FRIESschen Lehre ist nun die Hypothese, daß nicht die Methodenkritik des transzendentalen Kritizismus, der als logischer Formalismus abgelehnt wird, zu einem wirklichen Wissen führt, sondern vielmehr das psychologische Verfahren der "inneren Beobachtung", welches uns zur "Wahrheit" führt. Diese "Wahrheit" wird als evident vorausgesetzt und kann nach dieser Auffassung keinesfalls durch logische Operationen "deduziert" werden. NELSON hat diese Grundauffassung mit folgenden Worten beschrieben: "Wir behaupten nun, daß die Kritik bei diesem Geschäft nur psychologisch verfahren könne, d.h. selbst Wissenschaft aus innerer Erfahrung sei."

(86)

Und:

"Unter Voraussetzung des Dogmas, alle Erkenntnis sei entweder Anschauung oder Reflexion, muß unvermeidlich die an sich richtige Maxime der Aufklärung, durch Reflexion zur Metaphysik zu kommen, die fehlerhafte Form des logischen Dogmatismus annehmen, durch die Reflexion die

metaphysische Erkenntnis selbst zu erzeugen und demgemäß sie zu beweisen. Als ob sich durch das Vermögen der Aufklärung die aufzuklärende Wahrheit selbst entwickeln ließe. ... Das Fehlschlagen dieses Unternehmens führt daher zu der Alternative, entweder (mit dem Empirismus) auf alle metaphysische Wahrheit zu verzichten, oder (mit dem Mystizismus) den wissenschaftlichen Weg der Aufklärung zu verlassen und, unter Verwerfung der Reflexion als eines zur Metaphysik untauglichen Mittels, auf dem Wege intellektueller Anschauung die Wahrheit zu suchen. So erzeugt das Scheitern des logischen Dogmatismus den Streit des empiristischen Skeptizismus und des neoplatonischen Mystizismus. ... Die Auflösung dieses Problems besteht in der Entdeckung der nicht-anschaulichen unmittelbaren Erkenntnis der reinen Vernunft. Diese Entdeckung ... verdanken wir FRIES." (87)

Die FRIESsche Schule beruft sich zur Absicherung ihrer Lehre auf den "Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft". Daß sie sich auf dem Weg zur Erkenntnis psychologischer Methoden bedient, brachte ihr den Vorwurf des "Psychologismus" ein, der hauptsächlich von den Neukantianern erhoben wurde. Auf die Einzelheiten dieser vor allem am Ende des letzten Jahrhunderts oft erbittert geführten Diskussion soll hier nicht eingegangen werden. Festzuhalten bleibt, daß NELSON in Anlehnung an FRIES nicht nur den empiristischen Skeptizismus und den "neoplatonischen Mystizismus" ablehnt, worin ihm aus transzendentaler Sicht im übrigen durchaus zuzustimmen wäre, sondern - unseres Erachtens fälschlicherweise - FICHTEs "Wissenschaftslehre" der spekulativen Philosophie SCHELLINGscher

Prägung gleichsetzen zu müssen glaubt. SCHELLINGs Konzept der "(unmittelbaren) intellektuellen Anschauung" als Quelle der Erkenntnis von Wahrheit wird in der oben zitierten Textstelle besonders herausgehoben und kritisiert. Auf die FICHTEsche Kritik an eben dieser einseitig idealistischen Position SCHELLINGs gehen wir an anderer Stelle ein (88); FICHTE selbst wird aber durch die NELSONsche Argumentation gerade nicht getroffen - auch nicht durch folgende polemische Bemerkung, die auf den von FICHTE häufig gebrauchten Begriff des "Setzens" (im transzendentalen Sinne) anspielt:

"FRIES setzt vielmehr überhaupt nichts - die Abenteuer des transzendentalen Setzergeschäfts hat er seinem Kollegen FICHTE überlassen -, sondern er hat Tatsachen beobachtet und die Resultate seiner Beobachtungen aufgeschrieben." (89)

Der FRIES-NELSONschen Auffassung ist aus der Sicht der FICHTEschen Philosophie folgendes entgegenzuhalten:

1. Das in obigem Zitat erwähnte "Beobachten" und das "Aufschreiben" werden gleichsam als selbstverständlich oder selbsterklärend vorausgesetzt, sind es aber keineswegs. Vielmehr bemerkt die Transzendentalphilosophie ja gerade die Problematisierung genau dieser Erkenntnis- und Denkfunktionen. Hier gleitet NELSONs Argumentation in einen unkritischen Empirismus ab.
2. Schwerwiegender ist der folgende Gesichtspunkt: Indem FRIES behauptet, aufgrund von Selbst- (und das heißt empirischer) Beobachtung zu grundlegenden philosophischen Gesetzen zu gelangen, stellt er die aus transzendentaler Sicht nicht akzeptable These auf, daß man durch

aposteriorische Beobachtung zu apriorischen Erkenntnissen kommen könne. Die Annahme eines solchen Weges von der äußeren physikalischen oder psychischen Erscheinung zum Wesen der Erkenntnis selbst ist dem transzendentalen Gedanken als wirklich begründend fremd; vielmehr verläuft dieser Weg umgekehrt: Das Ich - wohlverstanden im Sinne der FICHTEschen Philosophie - und damit die Tätigkeit der freien produzierenden Einbildungskraft, analytisch-synthetisch gefaßt, konstituieren erst die Möglichkeit einer äußeren Realität, wobei dieses Konzept, wie wir mehrfach hervorgehoben haben, keineswegs die innerhalb eines bestimmten Rahmens selbständige Rolle des aposteriorischen Momentes der Natur und auch des Lebewesens Mensch bestreitet.

Die Transzendentalphilosophie muß FRIES also genau dort eine unkritische, da einige dogmatische Voraussetzungen zu Unrecht als selbstverständlich betrachtende Haltung unterstellen, wo er seinerseits den transzendentalen Gedanken am empfindlichsten treffen zu können glaubte, nämlich bei der Analyse der Voraussetzungen, des Weges und der Strukturen der Erkenntnis.

Für die Praxis psychiatrischer Forschung ist dies, wie bereits jetzt betont sei, enorm relevant: Durch bloße Empirie kommen wir nämlich, aus transzendentaler Sicht, beispielsweise bei der Untersuchung der sogenannten "endogenen Psychosen" (wie etwa der Schizophrenie oder der manisch-depressiven Erkrankung) eben gerade nicht zu einer allgemeinen Erkenntnis ihres "Wesens"; um eine Untersuchung - und bediene sie sich auch noch so einfacher Hilfsmittel, etwa nur der subjektiven und durch keinerlei Kontrolle validierten klinischen Beobachtung - überhaupt durchführen zu

können, müssen wir bereits eine Fülle von Vorgaben machen, die natürlich nicht aus der Untersuchung selbst und auch nicht aus empirischer (Vor-) Beobachtung stammen können, sondern apriorischer Natur sind. Darin besteht völliger Konsens zwischen allen Vertretern des transzendentalen Ansatzes; die Differenz etwa zwischen dem FICHTEschen Denken, gegen das sich FRIES' Kritik vor allem richtet, und KANT liegt, wie wir sahen, auf einer ganz anderen Ebene.

Dieser Exkurs über JACOBI und FRIES steht hier beispielhaft für die Auseinandersetzung FICHTEs mit sehr verschiedenen Kritikern aus ebenso verschiedenen philosophischen "Lagern"; für die "Realisten" sind zu nennen BARDILI, REINHOLD und JACOBI selbst, für die "Idealisten" SCHELLING, HEGEL, SCHAD und schließlich für die "Empiristen" NICOLAI und für die formalen Logiker FORBERG. Diese Rubrizierung ist, wie wir vor allem am Beispiel JACOBIs sahen, natürlich eine recht grobe, die lediglich dem besseren Überblick dient. Bei allen Differenzen zwischen der Philosophie KANTs und FICHTEs soll aber abschließend festgehalten werden, daß beide Philosophen vehement den transzendentalen Gedanken vertreten, also einen Dogmatismus jedweder Provenienz - empiristisch oder idealistisch - scharf ablehnen: "Die Naturwirklichkeit, die wir ... aufbauen, kann ... nie mit einer ontisch gegebenen Wirklichkeit-an-sich verglichen werden, denn zu dieser führt kein Weg. Die Natur der Naturwissenschaft ist und bleibt das Produkt unserer Bemühungen. Wenn man fragt, wie sie denn an sich sei, so bleibt dieses Fragen ganz müßig, denn es gibt für dasselbe grundsätzlich keine mögliche Antwort." (90)

Auf diesen Zusammenhang werden wir bei der
Diskussion des psychiatrischen Krankheitsbegriffs
zurückkommen müssen.

III.b. Das Problem der Teleologie: Positivistische Kritik und transzendentalphilosophischer Ansatz

Bevor wir auf die Frage der Teleologie im engeren Sinn eingehen werden, muß begründet werden, weshalb eben diese Frage in unserem Zusammenhang so eminente Bedeutung hat; letztere wird nämlich - so wenig verständlich dies manchem erscheinen mag - nicht immer als selbstverständlich anerkannt.

Zunächst einige praktisch-klinische Überlegungen. Wenn wir von Krankheit sprechen, wenn wir dem Patienten Informationen über seine Erkrankung und deren Prognose mitteilen, so stehen wir wie auch der Patient unter dem Einfluß von teleologischem, also zielorientierten Denken: Wir verstehen Krankheit - nahezu unabhängig vom jeweiligen Krankheitsbegriff, vielleicht abgesehen von extrem positivistischen Positionen - als etwas Negatives, das Leben des Betroffenen Einengendes oder sogar Bedrohendes. Dieser Zustand beinhaltet gerade im Fall des Arztes notwendig den Appell zu seiner Veränderung, zur Therapie, zur "Heilung". Aber nicht nur der Begriff der Krankheit selbst enthält den (als "telos"-bestimmt zu interpretierenden) Aspekt des Negativen, Unerwünschten und durch Therapie zu Beseitigenden, sondern das gesamte ärztliche Handeln ist auf Ziele ausgerichtet. Die "Gesundheit" des Patienten als - ähnlich und in vieler Hinsicht komplementär zur Krankheit - übergeordneter, fast abstrakter Begriff ist als Ziel zweifellos anerkannt. Interessanter sind jedoch die im konkreten ärztlichen Handeln

anzutreffenden Zwischenstufen von der Registrierung der Krankheit des Patienten bis zum Status der - wiedererlangten - Gesundheit. Ein zentraler Begriff in diesem Zusammenhang ist der der Diagnose oder des diagnostischen Prozesses, auf den wir vor der Diskussion der Teleologiefrage eingehen wollen.

Diagnose und Krankheit - genauer gesagt "diagnostischer Prozeß" und "Krankheitsbegriff" - sind, wenn auch mitunter verwechselt, natürlich nicht identisch. Eine Diagnose ist der Endpunkt ("Ziel-Punkt") eines Prozesses der Zuordnung klinischer Phänomenologie im weiteren Sinne zu einer bereits bestehenden und als gültig anerkannten Nosologie (91).

Die Beschäftigung mit der theoretischen Frage der Diagnose als solcher ist - betrachtet man die medizinische Literatur durchaus über einen langen Zeitraum - eher die Ausnahme. Bei weitem überwiegend liegen Arbeiten über konkrete diagnostische Spezialprobleme vor; und dies ist, wie zur Vermeidung von Mißverständnissen betont werden muß, verständlich und berechtigt.

Andererseits erfordert eine Wissenschaft wie die Medizin ebenso dringend die Reflexion auf ihre grundlegenden Begriffe.

Abgesehen von der grundlegenden Arbeit Richard KOCHs über "Die ärztliche Diagnose" (92), hat sich - in jüngerer Zeit - in einer aus unserer Sicht sehr fruchtbaren Weise Wolfgang WIELAND mit dem Problem der Diagnose aus medizintheoretischer, weniger aus philosophischer Sicht auseinandergesetzt (93). Seine Auffassung ist für die Diskussion des Teleologieproblems von zwei Seiten her von Interesse, nämlich erstens durch seine Bestimmung der Medizin als ganzer und

zweitens durch das daraus abgeleitete Verständnis des Diagnosebegriffs. WIELAND schreibt:

"Will man der Eigenart der Medizin grundlagentheoretisch gerecht werden, so darf man sie also nicht von den Wissenschaften her bestimmen, die in ihr nur angewendet oder fruchtbar gemacht werden. Vielmehr muß man darauf sehen, daß die Medizin immer auf Handlungen zielt, in denen sie sich manifestiert, und die sie auf eine allgemein einsehbare Art zu begründen sucht. Alle Erkenntnisse theoretischer Wissenschaften haben in diesem Handlungszusammenhang nur eine dienende Funktion. Eine grundlagentheoretische Betrachtung der Medizin hat also mit der Tatsache Ernst zu machen, daß sie eine praktische Wissenschaft ist, das heißt, daß ihr Ziel nicht in der Aufstellung von Theorien, sondern allein in der Ermöglichung eines an Prinzipien orientierten vernünftigen Handelns liegt. Eine solche Grundlagentheorie darf also die gängige Scheidung von (theoretisch-) wissenschaftlichen und ethischen Fragen nicht als selbstverständliche Voraussetzung übernehmen, wenn sie nicht für die eigentlichen Probleme ihres Gegenstandes blind sein will." (94)

Zum logischen Status der Diagnose führt WIELAND aus, daß es sich sensu strictiori bei Diagnosen nicht um Begriffe, sondern um Aussagen (wir sprachen oben von "Zuordnungen") handelt. Denn nur dann können Diagnosen wahr oder falsch sein, nicht aber wenn man sie bloß als Begriffe konstituiert. (95) (96)

Daraus folgt nach WIELAND auch, daß man Diagnosen nicht mit naturwissenschaftlichen Hypothesen verwechseln darf:

"Die Diagnose bleibt immer eine Singuläraussage, während naturwissenschaftliche Hypothesen regelmäßig die Gestalt einer universellen Aussage aufweisen." (97) (97 a)

Und:

"Man kann also festhalten, daß es sich bei jeder ärztlichen Diagnose ihrer Form nach um eine positive Singuläraussage handelt, für die als Prädikat nur ein Element aus einer auf bestimmte Weise qualifizierten Klasse, nämlich aus der Klasse der (speziellen; Ref.) Krankheitsbegriffe, zugelassen ist. Die Leistung der im Umkreis der Medizin betriebenen wissenschaftlichen Forschung zeigt sich auf der formalen Ebene in einer ständigen Korrektur des Begriffsnetzes, das die Krankheitsbegriffe und eine Vielzahl von Hilfsbegriffen miteinander bilden. Die Leistung der Diagnose besteht dagegen in der sachgerechten und begründbaren Zuordnung solcher Krankheitsbegriffe zu einem konkreten, individuellen Patienten." (98)

Den uns jetzt besonders interessierenden Zusammenhang mit dem teleologischen Aspekt erkennt man in der folgenden Formulierung über die praktische Relevanz der Diagnose unmittelbar:

"Sie (die Diagnose; Ref.) enthält keine theoretische Erkenntnis, sondern eine Beurteilung im Horizont praktischer Ziele. Insofern ist sie immer in einen Handlungszusammenhang eingefügt. Jedes vernünftige Verhalten, zumal die Behandlung eines Kranken, muß sich immer an einer adäquaten Beurteilung des Zustandes orientieren, auf den es sich bezieht. Will man den Begriff der Diagnose für den gesamten Bereich der Krankenbeurteilung reservieren, an der sich ärztliches Handeln orientiert, so ist eine Medizin ohne Diagnose

allerdings unmöglich, wenn ärztliches Handeln nicht darauf verzichten will, vernünftiges, das heißt einer Begründung und Rechtfertigung fähiges Handeln zu sein." (99)

Ohne nun weiter auf die Frage eingehen zu wollen, ob Diagnostizieren im klassischen Sinne für die Medizin in absehbarer Zukunft ersetzbar sein wird durch andere, klarer definierbare Entscheidungsprozesse (100), bleibt festzuhalten, daß es sich bei dem diagnostischen Prozeß um einen zielorientierten, in erster Linie handlungsrelevanten Vorgang handelt. Über ihn als eines der Kernstücke der Medizin und damit auch der Psychiatrie kann man nicht urteilen, ohne teleologische Aspekte einzubeziehen. Wir werden bald darauf eingehen, wie teleologisches Denken - nicht als subjektivistische Reflexionsmaxime, sondern transzendental fundiert - über diesen konkret-praktischen Rahmen hinaus im allgemeinen Zusammenhang des psychiatrischen Krankheitsbegriffs relevant wird.

Bevor wir mit philosophischen Überlegungen zu Geschichte und Problematik des Telos-Begriffs beginnen, wollen wir unser Hauptanliegen in diesem Zusammenhang nochmals verdeutlichen: Denken nach teleologischen Gesichtspunkten im Umkreis des psychiatrischen Krankheitsbegriffs soll in seiner prinzipiellen Notwendigkeit angesichts des Forschungsgegenstandes, aber auch in seiner - ebenfalls notwendigen - Begrenztheit und - was die immanenten Gefahren seiner Überbewertung angeht - Mißbrauchsgefährdung aufgezeigt werden. Dabei wird ein transzendentes Konzept Grundlage sein. Gerade dieser letzte Aspekt soll sicherstellen, daß mit der prinzipiellen Verteidigung der "Rechtmäßigkeit" oder gar Notwendigkeit

teleologischen Denkens angesichts lebendiger Prozesse (psychischer und physischer Natur) weder der wissenschaftliche Fortgang der empirischen Einzeldisziplinen im Sinne von Vorurteilen behindert, sondern im Gegenteil durch klare begriffliche Trennung der Argumentationsebenen gefördert, noch praxisferner philosophischer Spekulation oder gar einem Rückfall in gerade durch den transzendentalen Gedanken überwundenes bloß metaphysisch-deduktives Denken das Wort geredet werden soll.

Im weitesten Sinne meint Teleologie denkerisches Betrachten unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit. Im folgenden wollen wir die wichtigsten Arten teleologischen Denkens in der europäischen Philosophiegeschichte kurz ansprechen, um auf dieser Grundlage die Anwendung der Teleologie auf das Phänomen "Krankheit" zu untersuchen.

Die Frage nach dem Sinn oder dem Zweck von Dingen, Erkenntnissen, Handlungen durchzieht die Geschichte der Philosophie seit der Antike. Dabei kann man folgende, stark vergrößerte Einteilung geben:

- Die anthropozentrische Teleologie postuliert das Ausgerichtetsein der Welt auf den Menschen; der Mensch wird zum Endzweck der Natur.
- Die metaphysische Teleologie geht von einem mehr oder weniger genau bestimmten, den Verlauf der Geschichte steuernden und außerhalb des empirisch oder naturwissenschaftlich Erfassbaren gelegenen Endzweck allen Seins aus.
- Dies geht über in eine transzendente Teleologie, die ein übersinnliches, unabhängig von der Natur

(und damit auch vom Menschen) Zwecke setzendes Wesen ansetzt.

- Eine immanente (Natur-) Teleologie, die eng mit dem Begriff der Entelechie verbunden ist, sieht die Natur als notwendig und unabhängig vom Betrachter in sich zweckhaft an.

- Die auf transzendentaler Grundlage fußende Teleologie versucht unter Ablehnung der These der völligen Getrenntheit von Natur und Denken beide Gesichtspunkte durch den Rückverweis auf die Konstituenten des Denkens selbst und damit auch der Natur als "Erscheinung" einer einheitlichen Betrachtung näher zu bringen. Ergänzend zu den im Kapitel III.a. beschriebenen Grundlagen der KANTischen und FICHTEschen Philosophie wollen wir die wichtigsten Aussagen beider Philosophen zur Frage der Teleologie später kurz zusammenfassen.

Ist bei den naturphilosophischen Betrachtungen der vorsokratischen Philosophen eine scharf umschriebene teleologische Sichtweise im engeren Sinne kaum auszumachen, so tritt diese dann bei PLATO und ARISTOTELES deutlich in Erscheinung, mitunter sogar in den Vordergrund.

Als Objekt unserer Begriffe kommt nach PLATO keine empirische Einzelerkenntnis in Frage, sondern nur ein - wir sagen, antizipierend - transzendentes "Ding"; PLATO nennt es eine "Idee". Begriffe bilden Ideen nur ab, sind keineswegs - auch nicht durch einen noch so genauen "Abbildungsprozeß" - mit ihnen identisch. Die menschliche Seele hat mittels ihrer Fähigkeit zur Begriffsbildung anteil an den übersinnlichen und unsterblichen Ideen, ja sie wird dadurch selbst unsterblich. Die unsterbliche Seele "erinnert sich" im Erkenntnisakt an die vor ihrer Individualisierung

bzw. Bindung an einen konkreten Leib angeschauten Ideen. Als höchste Idee faßte PLATO die "Schöngutheit" auf, ein Konzept, das für seine Ethik und Staatsauffassung grundlegend ist. Diese im ganz ursprünglichen Sinne "idealistische" Erkenntnistheorie, deren Vergleich mit den entsprechenden Ansichten bei KANT und insbesondere FICHTE interessant wäre, was hier jedoch den Rahmen sprengen würde, wollen wir nicht weiter verfolgen. Die Relevanz des teleologischen Momentes in PLATOs Erkenntnislehre zeigt sich nun vor allem in dem genannten Prozeß des Abbildens der Ideen durch die Begriffe und damit auch in unserer Form der Naturerkenntnis: Diese nämlich paßt sich an die von Ewigkeit her - KANT würde sagen "apriorisch" - bestehenden Ideen an, ist auf diese als ihr Ziel - telos - ausgerichtet.

Bei PLATOs bedeutendstem Schüler, ARISTOTELES, erhält nun der teleologische Gesichtspunkt noch weit umfassendere Bedeutung: Nicht nur in den Ideen zeigt sich ein - letztlich nie erreichbares - "telos", sondern gerade unsere Umwelt, die Natur, die gegenständliche Welt sind in sich und als solche zweckgebunden - für ARISTOTELES auch ohne unser betrachtendes Bewußtsein.

Von den bei ARISTOTELES unterschiedenen vier Arten von Ursachen - causa materialis, causa efficiens, causa formalis, causa finalis - hat für ihn die letzte, also die Zweck- oder Endursache, den höchsten Stellenwert: In der Natur - und hier wieder besonders in der belebten Natur - sind die immanenten Zwecke übergeordnete Erklärungen im Vergleich mit den bloß formalen oder materialen Gegebenheiten. Nach ARISTOTELES ist es nicht möglich, bei einem Naturding die Frage nach

Quantität und Qualität von der nach dem Zweck zu trennen.

ARISTOTELES vertritt somit eine immanente Naturteleologie, die in der stoischen Philosophie sogar noch zu einer universalen, die Gott-Natur-Einheit zugrundelegenden Teleologie erweitert wurde (101).

Auf die in der Folgezeit eingetretene Entwicklung der Verbindung von teleologischem Denken im Sinne der Antike und christlicher Theologie besonders im Werk THOMAS VON AQUINs (als Stichwort sei der "teleologische Gottesbeweis" genannt) können wir nicht näher eingehen; diese Aspekte sind für unser Thema weniger bedeutsam.

Ganz anders verhält sich dies mit der zu Beginn der Neuzeit einsetzenden bzw. den Beginn der Neuzeit geradezu definierenden Umorientierung im 15. und 16. Jahrhundert.

DESCARTES hatte durch seine Methode des prinzipiellen Zweifelns an allen Erkenntnisquellen und damit auch Erkenntnissen selbst eine Reduktion auf den als solchen nicht mehr bezweifelbaren Zweifel als Denkkakt durchgeführt (102). Aus der alleinigen Gewißheit des Denkens leitete er die Existenz Gottes sowie des Menschen mit der Gespaltenheit der Welt in "cogitatio" und "extensio" ab; DESCARTES spricht vom Menschen als "res cogitans". Durch diese scharfe und grundsätzliche Trennung von Denken und Ausdehnung und insbesondere durch die damit möglich gewordene Entwicklung und weitere Differenzierung der verschiedenen einzelwissenschaftlichen Ansätze wurde DESCARTES nicht nur zum Begründer des modernen Rationalismus, sondern, was wohl noch bedeutender ist, auch der Vorläufer der sich

nahezu exponentiell vergrößernden Möglichkeiten der Naturbeherrschung durch die Technik im 18. bis 20. Jahrhundert.

In LEIBNIZ' Monadenlehre haben wir den Versuch vor uns, die beiden entgegengesetzten Pole des Mechanismus auf der einen und des unausgedehnten Denkens auf der anderen Seite auf dem Hintergrund der Erfahrung der tatsächlichen Einheit des Menschen in seinen Lebensvollzügen zu verbinden - allerdings durchaus unter Respektierung der relativen Eigenständigkeit beider, wie sie nach der jeweiligen Fragestellung zugrunde zu legen ist. Die äußere Natur unterliegt kausal-mechanischen Gesetzen, ist somit bis zu einem gewissen Grad berechenbar. Die Monaden selbst als abgeschlossene Einheiten sind weder von außen beeinflussbar, noch dringt aus ihnen etwas hervor; bekannt ist LEIBNIZ' diesbezüglicher Satz, daß die Monaden keine Fenster haben. Indem durch die Monaden aber die Möglichkeit der Naturerkenntnis erst eröffnet wird, Handlung, Bewegung, Denken erst konstituiert werden, handelt es sich hier wiederum um einen teleologischen Ansatz, der - wie bereits betont - einerseits von dem kausal-mechanischen Prinzip der äußeren Wirklichkeit erkennend abgetrennt, andererseits aber als mit diesem - im Menschen und in der von LEIBNIZ als umfassend belebt gedachten Natur - vereint gesehen wird. Durch das ebenfalls teleologisch konzipierte Modell der durch göttlichen Einfluß hervorgebrachten "prästabilierten Harmonie" versucht LEIBNIZ, dem erneuten Auseinanderfallen beider Weltansichten mit theoretischen Argumenten vorzubeugen.

Im Zusammenhang mit unserer Beschreibung des transzendentalen Gedankens bei KANT und FICHTE hatten wir SPINOZAs Philosophie bereits angesprochen. Es handelt sich bei ihr - streng genommen - um einen vollkommenen Determinismus. Die gedankliche Aufspaltung der "Wirklichkeit" in verschiedene, ja sogar unendlich viele "Attribute", von denen wir nur zwei, nämlich extensio und cogitatio kennen (können), impliziert nicht etwa Unabhängigkeit oder das Vorliegen tatsächlich differenter Seinsqualitäten oder Gesetzmäßigkeiten; es gibt für SPINOZA bei aller Verschiedenheit der "Attribute" nur eine "Substanz", die er Gott oder Natur nennt, wobei die Bezeichnung nicht das Wesentliche ist: "Deus sive natura."

Abgesehen von der theoretischen Argumentation, daß der Zweck aller Dinge das Sein Gottes ist, kann von einer Zweckbestimmtheit im Sinne des Setzens und Verfolgens - oder eben (Freiheitsaspekt!) Nicht-Verfolgens - von Zwecken bei SPINOZA nicht die Rede sein. Insofern unterscheidet sich sein Ansatz radikal von LEIBNIZ' Versuch, trotz der relativen Anerkennung der kausal-mechanischen Betrachtungsweise die gleichsam individuelle Unabhängigkeit der Monade (von der Naturkausalität, nicht von Gott) zu bewahren. Unabhängigkeit oder echte Willensfreiheit sind Begriffe, die in der Philosophie SPINOZAs, sofern man sie sensu strictu versteht, keinen Sinn haben können.

Auf zwei interessante Aspekte sei hingewiesen, die zeigen, wie über den stringenten Determinismus hinaus auf dem Boden dieser Philosophie sich doch wieder praktische und wert- und zielorientierte Fragestellungen Bahn brechen konnten:

1. SPINOZAs Hauptwerk heißt - angesichts der skizzierten Grundgedanken könnte man sagen überraschenderweise - Ethik (1o3). Darin wird zwar durchaus die Frage nach richtigem und falschem Handeln, nach Gut und Böse, nach dem Sinn (telos) gestellt, allerdings dann konsequent im Sinne des Determinismus beantwortet: "Sub specie aeternitatis" gibt es nichts Gutes und Böses als solches, sondern nur prinzipiell gleichrangige Relationen von Dingen. Festzuhalten bleibt aber, daß - obwohl eigentlich ein innerer Widerspruch - die ethische Problematik auch auf dem Boden des Determinismus als relevant angesehen wird.

2. SPINOZAs Philosophie ist zu seinen Lebzeiten insgesamt kaum beachtet worden, sieht man einmal von der negativen Konsequenz ab, daß er wegen seiner Lehre 1656 aus der jüdischen Gemeinde ausgestoßen wurde. Erst im 18. und 19. Jahrhundert fand sein Denken großes Interesse, nachdem BAYLE seine Lehre erörtert und LESSING, HERDER und vor allem GOETHE den Spinozismus populär gemacht hatten. Allerdings ging schon bei GOETHE und noch viel mehr in der deutschen Romantik (SCHLEIERMACHER) der stringent rationale und deterministische Charakter dieser Philosophie verloren. Vielmehr wurde man angezogen von SPINOZAs einheitsorientierter Konzeption der "Gott-Natur". Diese letztlich auf einen Pantheismus hinauslaufende und voluntaristischen wie teleologischen Ansätzen wieder Raum und Berechtigung zugestehende Interpretation begründete den Einfluß des Spinozismus bis in die jüngste philosophische Diskussion. Gerade Autoren, die auf die Entwicklung der psychiatrischen Wissenschaft im ausgehenden 19.

Jahrhundert besonderen Einfluß hatten, vertraten nachhaltig auf SPINOZA zurückgehende Theorien der Natur: Erwähnt seien vor allem Gustav Theodor FECHNER und Wilhelm WUNDT; letzterer war der wohl einflußreichste Lehrer Emil KRAEPELINS, eines der Begründer der klinisch-nosologischen Tradition in der deutschsprachigen Psychiatrie (104).

Seit DESCARTES' Meditationen war das Problem klar bezeichnet: Der äußeren, kausal determinierten Natur steht die Innerlichkeit, das Denken, das Nichtausgedehnte als etwas wesentlich Anderes gegenüber. Als einen Vermittlungsversuch zwischen beiden Extremen haben wir den LEIBNIZschen Ansatz kurz geschildert. Wir wollen nun, ohne näher auf die Denksysteme des Rationalismus im 18. Jahrhundert einzugehen, den Stellenwert der Teleologie in der Philosophie KANTS und FICHTEs bestimmen. Dabei sei auf die Ausführungen des Kapitels III.a. verwiesen, um Wiederholungen zu vermeiden. KANTS transzendentaler Ansatz wurde oft als die "kopernikanische Wende" in der Philosophie bezeichnet. Diese oben bereits im allgemeinen Zusammenhang erläuterte Interpretation trifft im besonderen auf das Gebiet der Teleologie zu: Nicht hier Zweck und dort erkennendes Subjekt, nicht hier Natur und dort Mensch, sondern die Priorität des denkenden Subjektes oder besser des "Ich" im FICHTEschen Sinne, welches Natur in ihrer Eigenschaft als möglicher Gegenstand der Erkenntnis erst durch "Setzungen" erstellt ("erschafft") - das sind die Grundlagen des transzendentalen Gedankens, der, wie wir sahen, im übrigen weder bei KANT noch bei FICHTE das aposteriorische Element in seiner - allerdings relativen - Eigenständigkeit leugnet.

Nach KANT müssen wir unter Zuhilfenahme der "bloß reflektierenden Urteilskraft" die Natur als zweckbestimmt denken, um überhaupt (erkennend) leben zu können. Der entscheidende Begriff in diesem Zusammenhang ist der des Organismus: Lebewesen können nach KANT in ihrer individuellen Totalität niemals durch rein kausal-mechanische Überlegungen vollständig befriedigend erklärt werden. Das berühmte ironische Beispiel vom "NEWTON des Grashalms" zeigt KANTs Überzeugung, daß unter Einsatz selbst der größten intellektuellen Anstrengungen auch das einfachste aller Lebewesen weder zureichend erklärt noch gar technisch erzeugt werden kann.

Zweck ist bei KANT "Begriff von einem Object, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objects enthält." (105) Es wird beim Setzen von Zwecken also gedanklich etwas antizipiert, was zum Zeitpunkt des Setzens real noch nicht existiert. Dies erinnert sehr an die aristotelische Definition der Bewegung: "Bewegung ist die Wirklichkeit des Möglichen als des Möglichen." Und in der Tat bestehen in der philosophischen Diskussion des Zweckbegriffs deutliche Parallelen zu derjenigen von Bewegung und insbesondere auch von Zeit; auf diese Zusammenhänge können wir hier nicht näher eingehen. (106)

KANT hat weder den kausalmechanischen noch den teleologischen Ansatz gering geachtet. Viele Einzelwissenschaften arbeiten konsequenterweise und arbeiteten auch bereits zu KANTs Zeit erfolgreich mit dem kausalmechanischen Modell. Die belebte Natur müssen wir jedoch nach KANTs Ansicht als auch zweckbestimmt ansehen, wobei wir die Zwecke freilich nicht in der Natur und ebenso

nicht im Organismus gleichsam fertig vorfinden, sondern sie mittels der reflektierenden Urteilkraft (vgl. Kapitel III.a.) erst anzusetzen haben. Der Zweckgedanke hat bei KANT den Stellenwert einer "regulativen Idee", die als solche vielmehr auf der Ebene des konkreten, zum Beispiel auf die Natur bezogenen Erkenntnisaktes als - wie bei FICHTE - auf der höchsten Ebene des Wissens als Wissen ("absolutes Wissen") angesiedelt ist.

Verschärft man die Frage auf den Punkt, welcher Position KANT nun die Priorität einräumt, so scheint er doch das teleologische Denken als letztlich übergeordnet einzustufen: Kausalität allein führt notwendig zu einem regressus ad infinitum, da ja jede Ursache nur Wirkung einer ihr "vorauslaufenden" Ursache ist usw.

Teleologisches Zusammenspiel leitet für KANT nicht nur die Erkenntnisvermögen, teleologisches Denken leitet gleichsam die an den (apriorischen)

Kategorien orientierte Naturerkenntnis; nur so kommt es zu der offen gehaltenen Möglichkeit von Freiheit, die ja gerade in voll deterministischen Systemen nicht sein kann.

Bei allen Prioritätsfragen darf aber ein wichtiger Punkt nicht übersehen werden; Rudolf EISLER hat in seinem KANT-Lexikon ausdrücklich darauf hingewiesen:

"Die kritische Teleologie oder Zweckbeurteilung kann und darf nicht die Kausalforschung (den Mechanismus) verdrängen oder umgehen, sondern ist immer nur eine sie ergänzende, zu ihrer Erweiterung und Ergänzung, auch zur Förderung derselben selbst dienende, bloß regulative Beurteilung (nicht selbst die "Erklärung") von Zusammenhängen." (107)

Zweckdenken als "bloß regulative" und nicht grundsätzlich notwendige Struktur menschlichen Erkennens und "Wissens" überhaupt, diese oben bereits erwähnte und besonders von FICHTE scharf kritisierte KANTische Konzeption wird hier besonders deutlich.

Daß KANT sich von vornherein vor dem Vorwurf des Zurückgehens auf überkommene "metaphysische" Argumentationsebenen schützen wollte, ist angesichts des epistemologischen Grundanliegens der Transzendentalphilosophie verständlich. Die Frage der gegenseitigen Respektierung verschiedener Denkansätze, die demselben Objekt - etwa dem Organismus, dem Menschen, der psychischen Krankheit - gelten, wird in unserer weiteren Erörterung zentrale Bedeutung erlangen.

In der Philosophie FICHTEs nun wird der teleologische Gedanke weit über KANTs Konzeption der bloß regulativen (und damit letztlich nicht prinzipiell notwendigen) Idee hinaus zu einem Teil des Fundamentes von Erkenntnis (Wissen) überhaupt. Dabei ist zur Vermeidung von Mißverständnissen aber die Ebene des konkreten Erfassens von Natur (z.B. in Form eines Organismus) zu unterscheiden von der - höheren - Ebene des Wissens selbst, in FICHTEs Worten des "absoluten Wissens", des "Lichtes": Im Falle des - belebten - Naturobjektes ist für FICHTE die Anwendbarkeit des teleologischen Denkens genausowenig zweifelhaft wie für KANT. Daß das Wissen selbst jedoch eine (absolute) Tendenz in sich birgt, ist eine der ganz wesentlichen FICHTEschen Entdeckungen. Wir wollen hier nicht erneut in die Analyse der entsprechenden Stellen der Wissenschaftslehre eintreten, um Wiederholungen zu vermeiden; erinnert sei an FICHTEs Grundthese, daß die

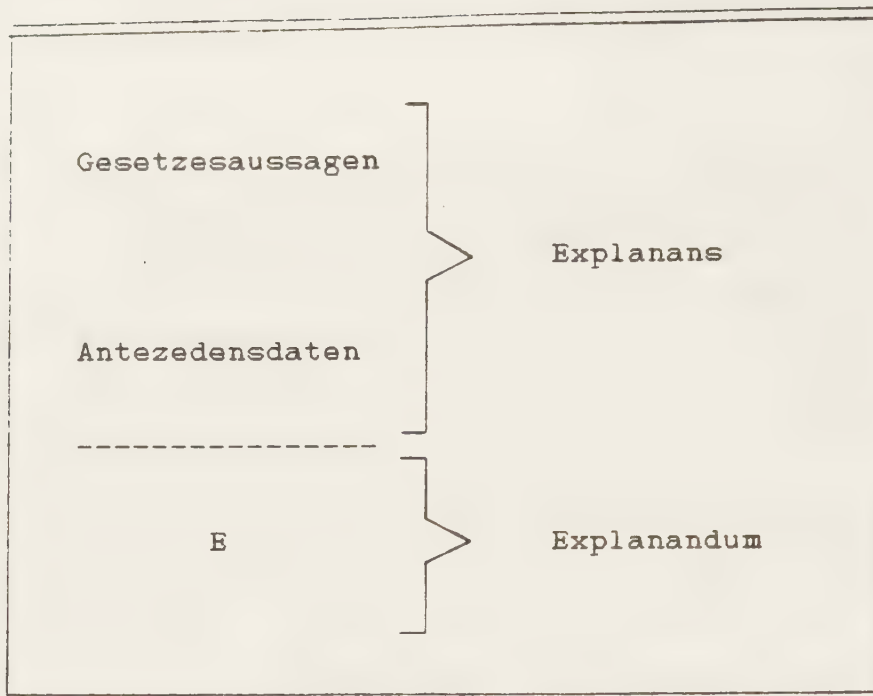
absolute Vernunft eine absolute Tendenz hat, sich (frei) zu realisieren; diese Tendenz, dieser "Trieb", wie FICHTE auch sagt, überbrückt die sonst nicht zu schließende Kluft zwischen der - statischen - Konzeption des Seins als Geschlossenheit und der - gleichsam dynamischen - Auffassung des Seins als lebendigen Aktus: gerade von der Verbindung dieser beiden Momente - immer wieder ergänzt durch den strikten Verweis auf die Freiheit - handeln die letzten Kapitel der WL 1804/II. FICHTE sagt:

"Was das Sehen in jener Vernichtung seiner selbst intuierend projicirt, und von uns, als intuierend projicirend, genetisch eingesehen wird, ist Sein, und zwar ein kräftiges Sein. Aber Sein, als solches, oder Objektivität, ist in sich Geschlossenheit, und eine lebendige in sich Geschlossenheit = lebendiges in sich Schließen setzt - (dies ist die neue, Ihnen angemuthete Einsicht) - ein Princip des Herausgehens aus sich selber, welches durch das Erste vernichtet wird, daher denn dieses Princip vielmehr ein Trieb zu nennen ist." (108)

In jüngerer Zeit wurden von wissenschaftstheoretischer Seite massive Bedenken gegen eine teleologische Interpretation im Bereich des Organischen und hier besonders in bezug auf Krankheiten vorgebracht. Gerade positivistisch eingestellte Autoren erblicken in der strikten Anwendung des Kausalitätsprinzips die einzige Möglichkeit, Naturwissenschaft bzw. Wissenschaft schlechthin zu betreiben. Ihr Ideal, das allerdings von den meisten heutigen Autoren als ein solches und nicht als tatsächliche derzeitige Struktur der Wissenschaft angesehen wird, ist gleichsam die "reine Wissenschaft", die mit

möglichst wenigen Voraussetzungen und mit klar definierten experimentellen Bedingungen zu nachprüfbaren, d.h. verifizierbaren, vor allem aber auch falsifizierbaren Aussagen führt (109). Diejenigen Autoren, die die Erklärung als grundlegende Methode einer "realwissenschaftlich" (110) gedachten Psychiatrie ansehen, berufen sich unter Ablehnung des teleologischen Gedankens auf das Schema von C.G. HEMPEL und P. OPPENHEIM (111). Diese Beschreibung des Prozesses, der in den sogenannten "Realwissenschaften" zu wissenschaftlichen Aussagen führt, soll zunächst kurz skizziert werden, bevor wir uns der Frage zuwenden, ob durch diese Argumentation tatsächlich jedweder Rest von Teleologie als widerlegt oder als der Berechtigung seiner Prätentation der Förderung des Erkenntnisprozesses beraubt gelten kann.

Als "wissenschaftliche Erklärung" hat MÖLLER "die Antwort auf nach Gründen suchende Warum-Fragen definiert, die zeigt, daß der den zu erklärenden Sachverhalt beschreibende Satz (Explanandum) E aus den die besonderen Umstände beschreibenden Aussagen A1, A2 ... Ak (den Antezedensdaten) und den für den Sachverhalt relevanten Gesetzesaussagen G1, G2 ... Gr mit Hilfe der deduktiven oder induktiven Logik ableitbar ist. Die Gesamtheit von Antezedensdaten und Gesetzesaussagen nennt man Explanans." (112) Das damit charakterisierte Erklärungsschema von HEMPEL und OPPENHEIM hat stark vereinfacht folgende Struktur:



Daß die Anwendung dieses Schemas zu methodologischer Absicherung bei der Erstellung wissenschaftlicher Hypothesen und Erklärungen verhilft und daher sinnvoll ist, kann nicht bestritten werden. Wohl aber muß dem Anspruch widersprochen werden, daß ein solches Vorgehen "streng realwissenschaftlich", "metaphysikfrei" oder frei von teleologischen Resten sei. Wir wollen auf die umfangreiche ältere und neuere Literatur zu dieser Frage nicht im Einzelnen eingehen, sondern lediglich die Hauptargumente gegen ein rein realistisches Verständnis des HEMPEL-OPPENHEIM-Schemas darlegen. (113)

1. Im Falle einer stringent deterministisch-mechanistisch gedachten Welt kann es Phänomene wie Kausalität und Erklärungen, d.h. Ursachen und Wirkungen, als solche gar nicht geben; es existiert vielmehr nur die zeitliche Abfolge von Zuständen. Erinnerung sei an die Diskussion um das Verhältnis des "post hoc" zum "propter hoc" bei den englischen Empiristen, vor allem bei John LOCKE und David HUME. Hier liegt ja einer der

wichtigsten Ausgangspunkte der KANTischen Philosophie und der Transzendentalphilosophie im allgemeinen.

2. Selbst wenn man das zuerst genannte Argument unbeachtet ließe, kann man nicht an der Tatsache vorbei, daß wir das HEMPEL-OPPENHEIM-Schema bei unseren wissenschaftlichen Untersuchungen nicht "blind" anwenden. Vielmehr setzen wir hypothesengesteuert ganz bestimmte "Gesetzesaussagen" und ganz bestimmte "Antezedensdaten" als Explanans voraus, um dann durch das Schema selbst zu einer methodologisch abgesicherten Form der Erklärung zu gelangen. So "bereinigt" von unwesentlichen Daten eine wissenschaftliche Untersuchung auch sein mag, sie bleibt doch eine "Handlung" und verweist damit notwendigerweise auf einer höheren Ebene auf den handelnden Menschen, der - im transzendentalen Sinne - apriorische Kategorien anwendet und etwa auch teleologische Momente - entweder als regulative Ideen (KANT) oder solche mit grundsätzlicher Notwendigkeit (FICHTE) - setzt.

3. Eine besonders radikale Kritik des Kausalitätsprinzips stammt von STEGMÜLLER (114), der zeigt, daß es für gar kein Einzelphänomen in der Natur eine kausale Erklärung im strengen Sinne gibt (geben kann), sondern nur mehr oder weniger genaue Annäherungen.

Wir wollen hieraus als These festhalten, daß wir auch die Einzelwissenschaften als solche nicht von dem Hintergrund des menschlichen Handelns und Wollens ablösen können. Erkenntnis und Interesse können, wie HABERMAS in seiner explizit an transzendentalen Prinzipien orientierten Analyse gezeigt hat (115), nicht gleichsam je "rein"

dargestellt werden, sondern verweisen aufeinander und beeinflussen einander.

Der Haupteinwand gegen die bislang entwickelte Argumentation besteht zumeist darin, daß hier eine Verquickung von wissenschaftlichen Fragestellungen mit ideologischen Prämissen oder gar Vorurteilen vermutet wird - im Falle seiner Berechtigung für jede Wissenschaftstheorie natürlich der schlimmste Vorwurf. Ohne Frage gibt es genügend Beispiele, die die genannte Kritik im Einzelfall als angebracht erscheinen lassen, bei denen - um JASPERS' Terminus aufzugreifen - philosophische Vorurteile die Erkenntnis behindern. Unsere Absicht aber im Hinblick auf die Anwendung gerade des transzendentalen Gedankens auf die Einzelwissenschaft Psychiatrie ist eine genau entgegengesetzte: Weder soll eine Überbürdung mit philosophischen Problemen den Gang der Forschung behindern, noch soll der radikale Gegenentwurf der vermeintlich metaphysikfreien Naturwissenschaft, dessen innere Widersprüchlichkeit uns immer wieder begegnen wird, unterstützt werden. Gefordert wird vielmehr die Reflexion auf die Grundlagen der jeweiligen Einzelwissenschaft, wobei wir letztlich immer auf uns als handelnde, wollende und sollende und damit auch teleologisch denkende Menschen zurückverwiesen werden.

Wir können und müssen natürlich für unsere eigene Fragestellung nicht die Diskussion um das Für und Wider teleologischen Denkens überhaupt und besonders im Bereich der belebten Natur unter Berücksichtigung der äußerst umfangreichen Literatur nachvollziehen; es erscheint vielmehr im gegebenen Rahmen angemessen, uns auf die Auseinandersetzung mit der Konzeption Nicolai

HARTMANNS, eines der schärfsten Kritiker jedweden teleologischen Denkens, zu beschränken und daran exemplarisch und schrittweise die transzendente Gegenposition zu entwickeln. Kritische Stellungnahmen zu HARTMANNS "Kategorialanalyse des Finalnexus" finden sich zwar aus positivistischer wie aus vitalistischer Sicht relativ häufig; weitaus seltener wird jedoch - soweit wir die Literatur übersehen - der transzendente Standpunkt vertreten.

Ein Beispiel für den letztgenannten Ansatz ist LöWs an der KANTischen Organismuslehre orientierte Kritik an Nicolai HARTMANN:

"Die Kategorialanalyse von N. HARTMANN ist ... zutreffend für die Rekonstruktion des Schemas menschlichen Handelns nach Vorsätzen (Motiven). Niemand aber behauptet, daß Naturvorgänge nach Vorsätzen geschehen: Das stärkste antiteleologische Argument der mentalen Immanenz aller Teleologie beruht auf der Verwechslung von Vorsatz und Zweck!

Einen Vorsatz haben und Ursache sein, daß er realisiert wird, sind aber zwei verschiedene Punkte in der Analyse der Finalität: aus dem Vorsatz allein folgt gar nichts, Vorsätze realisieren sich nicht von selbst. Sie werden genau dann realisiert, wenn ich selbst zur Ursache der Realisation werde." (116)

Dieser Kritik ist sicherlich zuzustimmen. Wir wollen jedoch, insbesondere um den Anschluß an die oben diskutierte FICHTEsche Naturlehre zu gewinnen, die entscheidenden Stellen des HARTMANNSchen Textes genauer betrachten, da dies für die späteren Überlegungen zum Krankheitsbegriff von Bedeutung sein wird.

HARTMANN versteht teleologisches Denken, Finalität, wie er häufig sagt, in einer Art und Weise, wie sie aus transzendentaler Sicht gerade nicht gemeint ist. Dies wiederum wird von HARTMANN nicht gewürdigt, sondern Finalität wird am Ende seiner Untersuchung - angesichts der oft polemischen Formulierungen kann man fast von einem Feldzug gegen die Teleologie schlechthin sprechen - als philosophisch weitgehend abgetan betrachtet. HARTMANN postuliert,

"daß Finalität in erster Näherung sich als Umkehrung der Kausalität darstellt, nämlich als die zeitliche Umkehr der Dependenzrichtung im Prozeß: Abhängigkeit des Früheren vom Späteren. Das bedeutet nicht nur die Umkehrung des Kausalnexus, sondern auch der Zeitfolge. Und da die Zeitfolge in Wirklichkeit durch keine Macht der Welt umgekehrt werden kann, so muß man vielmehr sagen: der Finalnexus ist eine Determination, welche der Richtung des Zeitflusses und der Prozeßabläufe entgegenläuft. ... Hier gilt das Gegenwärtige als bestimmt durch das Zukünftige (das noch nicht Gewordene), das Vergangene durch das Gegenwärtige, 'um dessentwillen' es schon in seinem Zeitpunkte so sein mußte, wie es war. Dabei wird denn das noch ungewordene Künftige als irgendwie schon im Gegenwärtigen 'enthalten' oder 'wirksam' vorgestellt; das Spätere greift dem Früheren vor, das Irreale (das auch noch anders ausfallen kann) dem Realen, das schon voll bestimmt ist. Das, was nur in Gedanken vorweggenommen werden kann, wird ohne ein Denken als vorweg bestehend vorausgesetzt." (117)

Gerade die letzte Behauptung ist aus transzendentaler Sicht als sie nicht treffend abzuweisen. Wenn tatsächlich ein die Gegenwart

gleichsam "gegenläufig" determinierender Zweck - wie HARTMANN sagt - "ohne ein Denken als vorweg bestehend vorausgesetzt" wird, so kann dies in der Tat nur als spekulative Metaphysik, ja letztlich als Mystik bezeichnet werden. In diesem Fall wäre HARTMANNs Kritik an der so verstandenen Finalität zweifellos berechtigt. Denn zu fragen wäre, wer bzw. was denn den "vorweg bestehenden" Zweck gesetzt habe und wie dies für uns zu erkennen sei. Schon diese einfachen, für den strikt epistemologischen Ansatz und Anspruch der Transzendentalphilosophie aber kennzeichnenden Fragen sind innerhalb einer solchen "transzendenten Finalität" ohne weitere spekulative Hilfshypothesen wie etwa der Annahme eines anthropomorph gedachten, Zwecke setzenden Schöpfergottes (ersatzweise: "die Natur") nicht zu beantworten.

Entscheidend als Ansatzpunkt transzendentaler Kritik ist HARTMANNs Formulierung "ohne ein Denken". Denn gerade durch das Denken kommt das Phänomen der Finalität erst zur Erscheinung, zur Geltung. Die Konstitution der organischen Natur mit ihrer Zweckhaftigkeit ist nach FICHTE eine Leistung, eine "Tathandlung" des Ich. (118) Insofern können wir uns unter Berufung auf FICHTE nicht der Auffassung anschließen, die die Annahme von Zwecken in der belebten, aber nicht-menschlichen Natur auch ohne die konstituierende Kraft des Ich auf transzendente Argumente stützen zu können glaubt, wie dies etwa LÖW in seinem bereits zitierten Werk "Philosophie des Lebendigen" versucht. Er schreibt - auch im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Nicolai HARTMANN: "Das Lebewesen findet Zwecke vor, die von ihm selbst nicht gesetzt sind und von ihm (als

Naturwesen) nicht als Mittel gebraucht werden können. Nach diesen Zwecken muß das Lebewesen streben, wenn es auf sie gestimmt ist. ... Die Zwecke des Lebens existieren vor unserem Bewußtsein. Das je eigene Leben erfährt sie, bevor der Verstand über sie nachdenkt Das Denken kann sich die Zwecke verdeutlichen, ihnen überall nachspüren, ohne doch an ihrem Zweck-Status etwas ändern zu können. Der Mensch mit seiner Dimension der Freiheit kann sie aber nicht nur - wie jedes andere Lebewesen - verfehlen, sondern auch verneinen. Er bezahlt dafür allerdings mit dem Leben.

Zwecke sind weder Ursachen noch Wirkungen, sondern Zwecke sind Zwecke." (119)

Diese Position erscheint aus konsequent transzendentaler Sicht insofern als nicht haltbar, als Zweck hier entweder bloß realistisch (wir finden gleichsam unbeteiligt Zwecke als solche objektiv gegeben in der Natur vor) oder ontologisch (Zwecke existieren als Dinge an sich bereits vor und damit wiederum unabhängig von unserem Denken) gefaßt wird. Möglicherweise ist jedoch auch diese Diskrepanz durch die so häufige Verwechslung von individuellem Ich oder individuellem Bewußtsein mit dem, was FICHTE Ich, Wissen nennt, zu erklären. (120)

Nicolai HARTMANN nun, um zu seiner Position zurückzukommen, unterscheidet drei Grundformen der Teleologie, von denen er die erste, die Teleologie der Prozesse, für die grundlegende ansieht: (121) "In ihr werden alle Geschehnisse, einerlei ob es solche der Natur oder solche der Menschengemeinschaft sind, als vom Ende her bestimmt aufgefaßt. ... Sie betrifft die Aufhebung der Kausalstruktur in der

Welt; und sie beschränkt sich darauf, diese auf der ganzen Linie durch den Finalzusammenhang in den zeitlichen Abläufen zu ersetzen." (122)

Auch hier trifft HARTMANNs Kritik nur einen metaphysisch-dogmatisch gefaßten Finalitätsbegriff. Die Transzendentalphilosophie hingegen kennt gerade ein echtes Aposteriori; wir haben oben eine Bemerkung FICHTEs zitiert, in der er so weit ging, die Wissenschaftslehre als "realistisch" zu bezeichnen. (123) Durch die transzendente Fassung des teleologischen Denkens als notwendiges Konstituens unserer erkennenden Konstitution (und damit auch Erkenntnis der Natur) wird die Gültigkeit der kausaldeterministischen Gesetze auf dem ihnen zugehörigen Gebiet in keiner Weise bestritten; es geht im Gegenteil um eine Festigung der berechtigten, aber eben begrenzten Erkenntnisrelevanz von Teilfunktionen menschlicher Erkenntnis schlechthin.

Zu unrecht wirft HARTMANN der Transzendentalphilosophie - er meint vor allem KANT - vor, einem verkappten reinen Idealismus alter Prägung das Wort zu reden, gegen den KANT doch gerade angetreten war. Bei DESCARTES, den HARTMANN hier als Vorläufer des Transzendentalismus ansieht, wie bei KANT

"geht es um die 'objektive Gültigkeit' der apriorischen Prinzipien des menschlichen Verstandes, hier wie dort ist es eine ihn und die Welt der Gegenstände überwölbende Instanz, bei der die Lösung gesucht wird. Nur das optimistisch-teleologische Element ist es, das bei DESCARTES offen zutage liegt und gleichsam bei seinem traditionellen Namen genannt ist, bei KANT aber hinter dem schwer greifbaren Gedanken der 'transzendentalen Apperzeption' verborgen ist. An

die Stelle der Realität des vollkommensten Wesens ist der transzendente Idealismus mit seiner Unterordnung der empirischen Welt unter ein Bewußtsein höherer Ordnung getreten. In diesem aber ist das Zweckverhältnis unkenntlich geworden." (124)

Als "Bewußtsein höherer Ordnung" sieht die Transzendentalphilosophie das Erkennen in der Tat an; insofern mag auch die Auffassung der empirischen Welt als "untergeordnet" noch zu rechtfertigen sein. Jedoch die Implikation, durch die spekulative Annahme eines solchen "Bewußtseins" solle ein ontologisch einfach gegebenes, im FICHTEschen Sinne genetisch nicht einsehbares und damit für uns gar nicht erkennbares Absolutes eingeführt werden, ist abzulehnen. FICHTEs Wissenschaftslehre und mit Einschränkungen auch KANTs Kritiken sind vielmehr der Versuch, die Art und "Funktion" dieses Bewußtseins und des "Wissens" mit seinen eigenen Mitteln zu erhellen. Denn gerade die methodenkritische Reflexion der wesentlichen Bedeutung der (Denk-)Struktur des sich selbst wissenden oder sehenden Wissens (Bildens) oder - konkreter ausgedrückt - des "Ich bilde: Ich bilde (m)ich" ist einer der durch den transzendentalen Gedanken ermöglichten grundsätzlichen Fortschritte in der Geschichte der Philosophie.

HARTMANN versucht, das Verhältnis von Finalität, wie er sie versteht, und Kausalität in bezug auf den Aspekt der Freiheit, der Sittlichkeit und der produktiven Entwicklung von Neuem umzukehren. Eine besonders vom Transzendentalismus mitgetragene Hauptkritik an kausal-deterministischen Systemen ist der Verweis auf den - notwendigen - Verlust der Möglichkeit von Freiheit: Wo alles kausal

determiniert ist, kann ich keinen Einfluß mehr nehmen, kann ich nichts wirklich entscheiden. Einem solchen deterministischen Konzept haftet natürlich eine immanente Starrheit an, gleichsam eine völlige Geschlossenheit. Dagegen argumentiert HARTMANN im Rahmen seiner Teleologie-Kritik (oder Kausalitäts-Apologetik) nun folgendermaßen:

"Wo 'immanente Zwecke' den Prozeß beherrschen, da müssen sie von vornherein in der Sache, die da entsteht, angelegt sein; dann aber ist der Prozeß 'Entwicklung', d.h. bloße Auswicklung eines Eingewickelten. Es kommt also nichts Neues zustande, und der Prozeß ist vielmehr unproduktiv. 'Schöpferische Entwicklung' ist ein Widerspruch in sich selbst. Produktivität als solche hat mit Zweckmäßigkeit nichts zu tun. Es gibt zwar echte finale Produktivität, aber nur dort, wo ein geistiges Wesen neuartige Zwecke setzt, welche die Natur nicht kennt. Wo das geistlose Bewußtsein bloß vitalen Tendenzen dient, ist seine Zwecktätigkeit nicht produktiv.

Der Kausalprozeß dagegen, zumal der komplexe, konkret verstandene, ist in seiner Weise sehr wohl produktiv. Er bringt Neues hervor, gerade weil es in ihm auf nichts angelegt ist, er selbst also auf nichts festgelegt ist. Er bringt es immerfort hervor, ohne darauf aus zu sein. Es kommt eben immer wieder anderes zustande. Der Kreis des Möglichen in ihm wird auch nicht nur enger, sondern ebenso sehr im Fortschreiten weiter; es wird von jedem Stadium aus Neues möglich. Schon der Mechanismus ist in diesem Sinne produktiv - nicht natürlich der künstliche, in dem es ja vielmehr auf Zwecke abgesehen ist, wohl aber der kosmische mit seinem unübersehbaren

Formenreichtum. Wieviel mehr aber muß das von den höheren Formen des Kausalprozesses gelten! Denn es ist nur der geringste Teil des Kausalzusammenhanges, der als 'mechanisch' gelten kann. ...

Freier Wille ist nämlich gar nicht ein unbestimmter Wille. Sittliche Freiheit ist nicht Unentschiedenheit, sondern gerade die positive Entscheidung, also Determination. Nur eben ist sie die eigene, autonome Determination der sittlichen Person in ihrem Willen. Der Wille im ethischen Sinne also ist derjenige Wille, der außer den zahllosen Kausalmomenten, die sich in ihm auswirken, noch eine eigene Determinante von anderer Art enthält, eine Determinante, die nicht aus dem Kausalgefüge der Welt stammt. Also nicht die Aufhebung irgendeiner Determination zeichnet ihn aus, sondern das Hinzutreten einer neuen, nicht ein Minus an Determination, sondern gerade ein Plus an Determination. ...

Der Kausalnexus ist ein offener Nexus, und weil er offen ist, ist er überformbar. Und er ist offen, weil er nicht auf ein Endglied hin 'angelegt' und festgelegt ist. Seine Ursachenkomplexe sind in der Tat niemals geschlossen - wie sie denn auch extensiv grundsätzlich die ganze Simultaneität umfassen -, sie nehmen jede beliebige auswärtige Komponente auf, wenn es solche gibt, und die Richtung der Resultante verschiebt sich dabei widerstandslos." (125)

Diese Argumentation erscheint aus transzendentaler Sicht in vielen Punkten als unhaltbar; jeder Satz ließe sich entsprechend erläutern. Ohne auf die nicht relevanten Einzelheiten einzugehen, wollen wir die für unseren Zusammenhang wesentlichen Gegenargumente nennen:

1. HARTMANN versteht "Finalität" einseitig als das Wirken von metaphysischen, determinierenden "immanenten Zwecken" und übersieht dabei, daß gerade das zwar nicht völlig freie - im Sinne von unabhängig von jedweder Relation -, aber jedenfalls nicht vollständig kausal determinierte Setzen von Zwecken durch den Erkenntnisakt selbst, durch das "Wissen", um es in FICHTEs Sprache auszudrücken, das entscheidende Moment darstellt.

2. Daß auch kausal-determinierte Prozesse durchaus Neues hervorbringen können, "ohne darauf aus zu sein", soll nicht bestritten werden. Wohl aber ist ein Einfluß des Menschen auf einen solchen Prozeß im Sinne des freien Handelns aus unserer Sicht prinzipiell unmöglich und daher, obwohl er aus ethischen Gründen gefordert wird, sein "Wie" nicht verständlich zu machen.

3. Um nicht gänzlich in einen starren Determinismus zu geraten - immerhin heißt eines der Hauptwerke Nicolai HARTMANNs "Ethik" -, bedient er sich des Kunstgriffs, zwar einerseits einen strengen Kausalnexus der Welt - auch der organischen und der menschlichen - zu postulieren, andererseits diesem Kausalnexus aber eine "überformbarkeit", eine "Offenheit" für Willensentscheidungen zuzusprechen.

HARTMANN muß also doch wieder zu den eigentlich abgewiesenen "Finalkomponenten" zurückkehren, muß eine "überkausale" Determinante einführen, um dann zu dem Schluß zu kommen, daß der kausale Prozeß "erst durch den Eintritt einer Finalkomponente auf ein Resultat ausgerichtet" (126) wird.

Ein wirklich streng kausaler Prozeß bleibt natürlich auch dann notwendig unfrei, wenn es sich, wie HARTMANN sagt, um eine "höhere" als die

-112-

sogenannte mechanische Kausalität handelt. Es wäre übrigens kritisch einzuwenden, daß sich die Wertung verschiedener Arten von Kausalität als "hoch" und "niedrig" nicht legitimieren kann, ohne das deterministische System unzulässigerweise zu verlassen.

4. HARTMANN ist durch seine primär streng antiteleologische Argumentation unseres Erachtens gezwungen, als solche zwar nicht bezeichnete, aber aus transzendentaler Sicht doch so zu nennende metaphysisch-spekulative Hilfsannahmen zu machen, um menschliches Handeln und Wollen, um Entscheidbarkeit von Problemen überhaupt konstituieren zu können und nicht einer bloßen Nachvollziehbarkeit von gegebenen Seinsstrukturen das Feld zu überlassen. Damit jedoch fällt er hinter den epistemologischen transzendentalen Anspruch wieder zurück.

Im Falle der von ihm postulierten "Determinante, die nicht aus dem Kausalgefüge der Welt stammt", ist zu fragen, woher sie denn dann stammt? Diese Frage kann innerhalb von HARTMANNS Konzeption nicht schlüssig beantwortet werden. An einer Stelle nähert sich HARTMANN - allerdings unter ganz anderem Vorzeichen - der transzendentalen Position zur Teleologief Frage, wenn er ausführt: "Man kann also gegen das teleologische Denken nicht einfach so vorgehen wie gegen einen Irrtum, den man eines Tages einsieht und abtut. Dafür sitzt er zu tief in unserer Sehweise fest." (127) Wenn man "Sehweise" nicht, wie HARTMANN, als vorurteilsbeladene und daher fehlerhafte Interpretationsstruktur begreift, sondern transzendental als die Weise unseres Denkens, Erkennens und Wissens (FICHTEs Ausdruck: unseres "Bildens") schlechthin, so "sitzen" das

teleologische Denken allerdings "tief" in dieser Weise, ist nach FICHTE sogar, nicht jedoch nach KANT, mit der Möglichkeit des Wissens des Wissens (des absoluten Wissens) notwendig verknüpft (vgl. Kap. III.a.).

In seiner Schrift "Teleologisches Denken" (127 a) trägt HARTMANN ein weiteres, aus transzendentaler Sicht gerade nicht stichhaltiges Argument gegen die Teleologie vor, auf das wir kurz eingehen wollen: Wenn man, so HARTMANN, in der Natur teleologische Momente wahrnehme, so gehe dies gleichsam auf Kosten des Einflußbereiches des menschlichen Geistes, der Abstand zwischen Denken und Natur verkleinere sich. Zwecke seien jedoch allein Sache des menschlichen Denkens.

Ohne es zu wollen, vertritt HARTMANN hier eine - allerdings falsch verstandene - Grundposition der Transzendentalphilosophie: Durch - freie - Denkkakte erst kommen wir zu einer "für uns" existierenden Außenwelt und Natur; durch unser Denken erst werden auch Zwecke "für uns" erkennbar, werden sie "gesetzt". Verfällt man nicht - wie HARTMANN - kategorisch in die alte ontologische Trennung ("Hiatus") zwischen Denken und Sein, sondern verfolgt man den transzendentalen Ansatz einer Einheit beider, wie FICHTE ihn vertritt, so muß das HARTMANNsche Argument ins Leere laufen. Zwecke ohne Denken sind in der transzendentalen Auffassung undenkbar und ihr somit wesensmäßig fremd - verwiesen sei auf die Diskussion der LÖWSchen Konzeption von Naturteleologie (127 b).

Dieser Exkurs über die Argumentation eines prominenten Teleologiekritikers soll beispielhaft

die transzendentalphilosophische Position erläutern. Wir haben dabei bewußt auf eine detaillierte Diskussion der HARTMANNSchen "Kategorialanalyse des Finalnexus" verzichtet, da uns dies nicht wesentlich in der Bemühung um das Verständnis des Krankheitsbegriffs helfen könnte (128).

Ohne auf weitere Autoren einzugehen, wollen wir uns nun der Frage des Zusammenhangs von teleologischem Denken und Begriff der Krankheit zuwenden.

Aus Gründen der begrifflichen Klarheit müssen wir in bezug auf das teleologische Problem zwei (Erkenntnis-)Ebenen strikt auseinanderhalten:

1. Die epistemologische Frage, inwieweit teleologisches Denken notwendig oder nur akzidentell unser Erkennen mitkonstituiert. Dies wirkt sich unmittelbar auf unsere Konzeption von Natur und Mensch - und damit auch von Krankheit - aus. Wir wollen diese die erkenntnistheoretisch-teleologische Ebene nennen.
2. Das auf motivationale Zusammenhänge, auf subjektive Handlungsintentionen eingeeengte Teleologie-Verständnis. Hier geht es um psychologische Variablen, etwa um die Frage, wann (mit welchem Ziel) ich gewisse Handlungen tue und andere unterlasse; Zweck (telos) verschmilzt in diesem Verständnis mit Motiv, Absicht, Vorsatz, was an die oben erwähnte Kritik LÖWs an einer solchen "Teleologie" erinnern möge. Diese Ebene ist die psychologisch-teleologische.

Man könnte nun versucht sein, die erste Ebene die theoretische, die zweite die praktische zu nennen, die erste der Philosophie, die zweite den Einzelwissenschaften, im besonderen Fall hier der (medizinischen) Psychologie zuzuordnen. Genau dies ist jedoch nicht unsere Absicht. Bereits mehrfach haben wir als eines der transzendentalen Grundanliegen, vor allem aus der Sicht der Philosophie FICHTEs, die Überwindung der Spaltung in (theoretisches) Erkennen und (praktisches) Handeln herausgehoben. Es kann keine Theorie geben, und schon gar keine philosophische, die - selbst intentional konstituiert - nicht zugleich eminent "praktisch" ist, Handlungen steuert, Einstellungen hervorruft, weitere Theorien induziert oder hemmt. Das Problem ist aber, daß man dieses grundsätzliche Streben nach Einheit, welches letztlich stets in der Erfahrung der tatsächlichen, "lebensweltlichen" Einheit des konkreten menschlichen Individuums mündet, nicht so interpretieren darf, als ob Trennungen, Disjunktionen, wie FICHTE meist sagt, im Verlauf des Erkenntnisprozesses nicht statthaft wären. Sie sind sogar notwendig.

Wir können dies am Zweck-Begriff erläutern: Die von uns psychologisch-teleologisch genannte Interpretation der Ebene 2 hat dazu beigetragen, den gesamten teleologischen Gedanken in bezug auf die Biowissenschaften, besonders aber im Bereich der Psychiatrie, in Mißkredit zu bringen. Krankheitssymptome wurden nur allzu oft vorschnell in "Sinnzusammenhänge" gebracht und damit scheinbar "verstanden" oder - noch krasser - "erklärt". Als Beispiele seien einige psychosomatische Krankheiten wie Ulcus duodeni, arterielle Hypertonie oder Morbus Crohn genannt.

Aus der - sehr gut belegten - Tatsache, daß weit überzufällig viele der betroffenen Patienten gewisse Persönlichkeitsmerkmale wie Aggressionshemmung, Alexithymie (129) oder rigid-anankastische Abwehrstrukturen aufweisen, wurde mitunter unmittelbar auf "zugrundeliegende" pathogenetische Zusammenhänge sowie auf den "Sinngehalt" der Krankheitserscheinungen rückgeschlossen: Hypertone Blutdruckwerte seien Signale verhaltener Wut, das Ulcus duodeni eine autoaggressive "Handlung" des Organismus, Symptome an der Haut seien "verräterische" Anzeichen geheimgehaltener Wünsche und Ängste "an der Oberfläche" (130).

Besonders krass und einer ernsthaften Diskussion des Teleologieproblems hinderlich war jenseits der genannten psychosomatisch-funktionalen und - im weiteren Sinne - neurotischen Störungen die Interpretation endogener und hier vor allem schizophrener Psychosen als "Gegenposition eines zutiefst verunsicherten Menschen gegen die Gesellschaft", als "Ausdruck des Anders-Sein-Wollens"; das Stichwort dieser oft unter der Bezeichnung "Antipsychiatrie" auftretenden Theorie (131) war die Grundüberzeugung, daß der "Geisteskranke" nicht unter seiner Psychose, sondern unter den Bedingungen der Gesellschaft als ätiologischem Hauptfaktor im weitesten Sinne leidet und so psychotisch gemacht wurde. Derartige "Begründungszusammenhänge" können - vor allem im Einzelfall, wo sie in Teilbereichen auch gültig sind - sehr eingängig und klar erscheinen; man wird schnell geneigt, an sie zu glauben, sofern man, eingestandenermaßen oder nicht, die dahinterstehende Theorie für "richtig" hält (132).

Wir wollen hier nicht im einzelnen auf die genannten psychopathologischen Theorien eingehen, wohl aber auf den Umstand hinweisen, daß manche Theorien vorschnell von einer - hier psychologisch gemeinten - "Teleologisierung" ihres Begriffsapparates Gebrauch machen, d.h. Phänomene als zweckhaft und sinnhaft auf den je ganz speziellen theoretischen Hintergrund projizieren. Genau dies führte im Sinne einer - mitunter verständlichen - Gegenreaktion zu der Forderung, teleologisches Denken sowohl als bloß subjektiv-heuristisches wie auch als grundsätzlich-erkenntnistheoretisches Instrument zumindest im Bereich der Biowissenschaften fallenzulassen. Es sei dem Methodenideal der "Realwissenschaften" - Modellfall Physik - unter anderem durch die strikte Anwendung des HEMPEL-OPPENHEIM-Schemas nachzueifern. Dabei wurde - wir haben es oben erläutert - die Teleologiefrage dadurch scheinbar "geklärt", daß man

- viele zunächst für teleologisch strukturiert gehaltene Phänomene wie etwa die in der Biologie besonders wichtigen Regelkreise mit ihrer "Ausrichtung" auf ein möglichst stabiles Gleichgewicht ("steady-state") für pseudoteleologisch deklarierte und sie eben damit prinzipiell der strikten Kausalerklärung zugänglich machen zu können glaubte;
- den dadurch nicht erfaßten (erfaßbaren) "Rest" von Teleologie ("echte Teleologie") als metaphysisch-spekulatives, damit gleichsam willkürliches und dem Fortschritt der "Realwissenschaften" hinderliches Element interpretierte.

Wir glauben, daß es sich bei dieser Kritik insofern um eine Überreaktion handelt, als in ihr

jedweden teleologischen Denken grundsätzlich die Berechtigung bei der Beurteilung organischer Vorgänge abgesprochen wird. Die (neo-) positivistische Kritik an spekulativen Auswüchsen mancher psychopathologischer Theorien, die sich leider häufig teleologischer Argumentation bedienen, teilen wir durchaus und möchten sie sogar unterstreichen. Den Schluß auf die Wertlosigkeit teleologischen Denkens schlechthin glauben wir jedoch nicht mitvollziehen zu dürfen. Zur Erläuterung dieser Auffassung kommen wir auf die oben als erkenntnistheoretisch-teleologisch bezeichnete Ebene zurück und finden damit Anschluß an das transzendente Teleologiekonzept. Danach nämlich kann die Naturkonzeption, auch die sogenannt realwissenschaftliche, nicht völlig ohne teleologisches Moment auskommen.

Auf der Ebene des Organischen hatte KANT den Zweckbegriff als konstituierend eingeführt, allerdings mit der Einschränkung, daß die Natur selbst ihre Zwecke nicht "mitliefert", daß wir auch nicht kategorial zweckhaft denken, sondern daß sich die reflektierende Urteilskraft der "regulativen Idee" des Zweckes bedienen muß, um eine für den Menschen verstehbare Umwelt zu konstituieren (133). Wir sehen und möchten erneut betonen, daß diese KANTische Position einer in bezug auf Einzelfragen mechanistischen, ja deterministischen Interpretation von Teilaspekten gerade auch lebendiger Prozesse durchaus nicht im Wege steht.

Weit über KANT hinaus radikalisierte FICHTE dessen Konzept im eigentlichen Wortsinne und verlegte die Wurzel (Radix) des teleologischen Problems an die Basis der gesamten Philosophie, wo aus der

Wahrheit (dem "absoluten Wissen", dem "Licht", um einige weitere, synonym verwendete Termini FICHTEs zu nennen) und der Vernunfttendenz zur Wahrheit ein "problematisches Sollen" entspringt; dessen Problematizität als solche wiederum beinhaltet Kategorizität (134).

Im Sinne der FICHTEschen Philosophie kommt also dem Telos, dem Ziel, dem "Ausgerichtetsein", dem "Sollen" eine ganz zentrale und vor allem eine die sonst oft künstlich getrennt gehaltenen Bereiche des "bloß Theoretischen", "bloß Praktischen" (einschließlich des Ethischen) verbindende und einheitsstiftende Rolle zu; der Gedanke daß, wenn überhaupt Philosophie Wissenschaft und nicht bloß gleichsam private beliebige Spekulation sein soll, es eine Philosophie als Einheit sein muß, ist ja ein Kernpunkt in FICHTEs Lehre.

In einem so verstandenen allgemein-erkenntnis-theoretischen und eben nicht nur subjektiv-heuristischen Sinn glauben wir, den Anspruch des teleologischen Denkens auf Gültigkeit und Berechtigung, ja Notwendigkeit gerade in bezug auf (krankhafte) organische Prozesse verteidigen zu müssen.

Welchen Krankheitsbegriff auch immer wir in Anwendung bringen, er impliziert stets und notwendig etwas zwar nicht ausschließlich, wohl aber wesentlich Negatives, einen zu ändernden Zustand. Auf rein empirischer Ebene ist aber dieser notwendig wertende Aspekt des Begriffes "Krankheit" gar nicht denkbar, so daß hier bereits ein auf höherem Abstraktionsniveau befindliches Prinzip in Ansatz gebracht werden muß. Bei der Verwendung des Begriffes "Krankheit" antizipieren wir gedanklich die Indikation einer Änderung in Richtung auf das Gegenteil, die

Gesundheit. Ohne diese Antizipation - teleologisches Denken muß auch als gedankliche Antizipation aufgefaßt werden - wäre die Dichotomie Krankheit/Gesundheit nicht möglich. Gerade die Verquickung dieses so eminent "lebensweltlichen" Begriffes der Krankheit mit dem - scheinbar - sehr theoretisch-philosophischen Problem der Teleologie zeigt auf, wie nötig es ist, die zwar erfahrbare, aber oft geleugnete Einheit von erkenntnistheoretischer Reflexion und praktischer Konsequenz im Auge zu behalten. Diese letzte Intention dürfen wir (trotz aller genau in diesem Bereich ansetzenden Kritik FICHTEs) auch KANT unterstellen, insoweit er nämlich seine Kritiken gleichsam als Prolegomena zu einem späteren, dann aber nie verwirklichten "doktrinalen Geschäfte" (135) verstanden wissen wollte.

Wir sahen, daß bei FICHTE in engem Zusammenhang mit der grundsätzlichen Bedeutung der Teleologie besonders der Aspekt der Freiheit des Menschen in den Mittelpunkt gerät. Diese Begründung und Verteidigung der erkenntnistheoretischen Freiheit (ich kann Wahrheit auch bewußt verleugnen) wie der sittlichen Freiheit (ich kann bewußt das Falsche oder Böse tun) (136) sowohl gegenüber kausal-deterministischen wie spekulativ-metaphysischen Positionen ist nun auch für den psychiatrischen Krankheitsbegriff relevant. Denn das für den Betroffenen und für seine Umwelt besonders Negative, mit Leid Verknüpfte der psychiatrischen Krankheit ist gerade der Verlust an Freiheitsgraden, an Freiheit des Wollens, Handelns, Denkens, Fühlens. Dieser von der existentialistisch-anthropologisch orientierten Psychiatrie in aller Schärfe herausgehobene

Umstand ist nach unserer Auffassung durch einen transzendental fundierten psychiatrischen Krankheitsbegriff am prägnantesten zu erläutern. Wir wollten deutlich machen, daß wir uns unseres auch teleologisch konstituierten Naturverständnisses bewußt sein müssen, nicht etwa um so überkommenen metaphysischen Positionen das Wort zu reden, sondern um im Gegenteil durch grundsätzliche Methodenkritik ein "Umkippen" von einzelwissenschaftlichen Aspekten in verabsolutierte philosophische Vorurteile zu verhindern.

Festzuhalten bleibt überdies, daß der methodologische Ansatz der "Realwissenschaften", exemplarisch dargestellt am HEMPEL-OPPENHEIM-Schema, natürlich für viele Bereiche gerade der biologischen Psychiatrie seine Berechtigung behält und daß ebenso sicher pseudoteleologische, subjektivistisch-motivationale Überlegungen zur prinzipiellen Klärung der Teleologiefraage nicht beitragen können; andererseits aber kann Teleologie im transzendentalen Sinne als notwendiges Konstituens von Erkenntnis im allgemeinen und von Erkenntnis biologischer Erscheinungen im besonderen nicht ausgeklammert werden.

III.c. Die Illusion der Theoriefreiheit und die transzendente Empirismuskritik

Auf der Suche nach "gesichertem Wissen" und bestärkt durch die Furcht vor der Täuschung durch bloß subjektive Einschätzung wird im Bereich psychiatrischer Forschung mitunter der Ruf nach "rein empirischer" oder streng positivistischer Methodik laut.

An dieser Stelle ist auch kurz auf einen Begriff einzugehen, der dem Philosophen fremd, ja geradezu absurd erscheinen muß: Es handelt sich um den Begriff der "Theoriefreiheit". Er wird gelegentlich in der Diskussion um psychopathologische Sachverhalte bemüht, um der Forderung nach empirischer, nachprüfbarer, nicht-hermeneutischer Forschung Nachdruck zu verleihen. Den Erfindern dieses Begriffes wird man immerhin zugute halten müssen, daß es ihnen in erster Linie um die Abwehr subjektivistischer psychologischer Spekulation ging und daß sie sich der prinzipiellen Widersprüchlichkeit einer wörtlich verstandenen "Theoriefreiheit" auf jedem wissenschaftlichen Gebiet und erst recht auf dem der Psychopathologie bewußt waren. Dennoch führt uns dieser Begriff und sein leichtfertiger Mißbrauch mitten in die weit komplexere Thematik der Empirismuskritik im Rahmen psychiatrischer Forschung hinein.

Wenn auch der antitranszendente oder besser antispekulative Grundzug der Forderung nach "Theoriefreiheit" begrüßenswert ist, so muß doch andererseits klar gesagt werden, daß der Empirismus als philosophische Theorie (!) aus der

Sicht der Transzendentalphilosophie auf unhaltbaren Prämissen beruht und somit als wissenschaftstheoretisches Fundament gerade nicht haltbar ist. Dies soll im folgenden näher erläutert werden.

Abgeleitet aus der grundsätzlichen Fragestellung des transzendentalen Gedankens - nämlich der methodenkritischen Frage, woher und wie wir etwas wissen (können) - muß der Empiriker gefragt werden, woher denn die Kenntnis der "positiven Tatsachen" komme. Er wird notwendig auf die Sinnesdaten rekurrieren und die Behauptung aufstellen, diese seien objektiv gültig. Nicht beantworten - zumindest nicht theorieimmanent beantworten - kann der Empiriker aber die Frage, warum er denn, um ein Beispiel FICHTEs zu übernehmen, sage, daß es sich bei einem gewissen Gegenstand um einen Baum und nicht etwa um seine Nase handle (136 a). Auch der Empiriker muß Begriffe an das zu Beobachtende herantragen, die ihrerseits nicht aus der Empirie stammen können. Es wird nun hauptsächlich darum gehen zu zeigen, daß das sogenannte "empirische Einzelfaktum" eben nicht "bloß empirisch" ist und daß die Behauptung der Möglichkeit einer rein empirischen Erkenntnis beispielsweise der belebten Natur mit Notwendigkeit in Widersprüche führt.

FICHTE wählt zur Erläuterung dieses Beispiel:

"Beschreibe einen beliebigen Winkel (137) - würden wir dem Leser zurufen ... Schließe nun diesen also beschriebenen Winkel mit einer dritten geraden Linie. Nimmst du wohl an, dass derselbe Winkel noch mit einer oder mehrern andern ... Linien habe geschlossen werden können, ausser der, mit der du ihn wirklich geschlossen hast? - Wenn er, wie wir erwarten, darauf antwortet, dass er dies keines

weges annehme, so werden wir ihn weiter fragen, ob er dies nur für seine Meinung, sein unvorgreifliches, und einer weitem Berichtigung sich allerdings bescheidendes Gutachten halte, oder ob er es zu wissen, ganz gewiss, und sicher zu wissen glaube. Bejahet er diese Frage, wie wir gleichfalls erwarten, so werden wir ihn weiter fragen, ob er dafür halte, dass der ausgesprochne Fall nur bei diesem bestimmten Winkel, der ihm im Construiren nun eben so ausfiel, wie er ihm ausfiel, und bei diesen bestimmten einschliessenden Seiten, die ihm ebenfalls nun gerade so ausfielen, statt finde, und ob etwa andere mögliche Winkel zwischen andern möglichen Seiten, durch mehrere dritte Seiten, ausser Einer, möchten geschlossen werden können; ferner, nachdem er hierüber sein Urtheil abgegeben, ob er glaube, dass nur ihm für seine Person die Sache also erschiene, oder dass schlechthin alle vernünftigen Wesen ... hierin nothwendig seiner Ueberzeugung seyen; endlich, ob er über diese beiden in Frage gestellten Punkte eben nur zu meinen, oder entschieden etwas zu wissen glaube. ... antwortet er, ... dass schlechthin keiner unter den unendlichen möglichen Winkeln, eingeschlossen in die unendlichen möglichen Seiten, mit andern, ausser einer einzigen möglichen dritten Seite geschlossen werden könne, dass schlechthin jedes vernünftige Wesen derselben Ueberzeugung seyn müsse, und dass er der absoluten Gültigkeit des ausgesprochenen Satzes, beides sowohl von den unendlich möglichen Winkeln, als für die unendlich möglichen Vernunftwesen, schlechthin sicher sey; so ... versichert (er) an dem ausgesprochenen Vorstellen ein W i s s e n zu haben." (138)

Das eigentlich Problematische hierbei ist der Begriff des Wissens, worauf wir bereits in unserem Aufriß der FICHTEschen Philosophie ausführlich eingegangen sind. Wirkliches Wissen ist bei FICHTE stets auch Denken, oder Denken des Wissens, oder - wie FICHTE mitunter sagt - Wissenswissen, wobei letzteres - dies ist entscheidend - nicht "verobjektiviert" und auch nicht (als "stehendes Sein") idealistisch "ontologisiert" werden darf. Das Dasein eines Gegenstandes kann ohne Hinzuziehung des Begriffs von diesem Gegenstand eben gerade nicht festgestellt oder "gewußt" werden. Denn wäre dem so, dann könnten in der Tat alle Wesensaussagen als bloße Verallgemeinerungen empirischer Feststellungen angesehen werden. Dieses war ja die Position der englischen Empiristen in der Folge von John LOCKE. Allerdings war dann der pragmatische Empirismus vorsichtigerweise dazu übergegangen, Allgemeinaussagen zu vermeiden und sich auf Aussagen über das gerade je einzeln Bestehende oder Geschehende zu beschränken. Denn David HUME, auf den sich besonders KANT immer wieder bezieht, hatte klar gezeigt, daß man mit Hilfe von Sinnesdaten zwar ein post-hoc konstatieren, keineswegs jedoch ein propter-hoc nachweisen könne. Gerade hier greift die KANTische Kategorialanalyse ein, worauf an anderer Stelle eingegangen worden ist.

Wir möchten zur Position des strengen Empirismus zurückkommen und annehmen, der Empiriker verzichte bewußt auf Allgemeinaussagen und erhebe lediglich Anspruch auf wahrheitsgemäße Aussagen zu gegenwärtigen und vergangenen Einzelphänomenen unter Leugnung irgendwelcher dazu erforderlicher

apriorischer Prämissen. Könnte dies einer transzendentalen Methodenkritik standhalten? Die Antwort muß ein klares Nein sein. Dafür gibt es drei Hauptargumente:

1. Auch bei der Einzelaussage muß ich vorher bereits einen Begriff von dem zu beschreibenden Gegenstand haben. Dies ist schon bei einfachen Aussagen ("Dort steht ein Baum") unmittelbar evident, da ohne den Begriff des Baumes die Aussage nicht kommunikabel und damit sinnlos wäre. Bei hochkomplexen Aussagen wie "Dieser Mensch ist psychisch krank" erübrigt sich eine entsprechende Erläuterung.
2. Nicht nur ein apriorische Prämissen beinhaltender Begriff von dem zu wissenden oder zu beschreibenden Einzelnen jedoch ist bei der empirischen Singuläraussage erforderlich. Vielmehr muß auch des Begriffes und des Gegenstandes Identität mit sich selbst über die Zeit angesetzt werden. Wiewohl der einzelne Gegenstand durchaus einmalig sein kann - ohne Frage ist das psychisch kranke Individuum ein je einzelnes und einzigartiges "Objekt" -, so existiert er für mein Wissen dennoch nur dann, wenn man seine - individuelle - Existenz begrifflich festhalten kann. Denn sonst - "alles fließt" - ist es schlechterdings unmöglich, aus dem ständigen Strom der sich verändernden Empirie überhaupt etwas wie ein "Faktum" herauszugreifen. Ohne die über die Zeit durchgehaltene Identität des empirischen Gegenstandes mit sich selbst wäre die Natur für den Betrachter ein Chaos. Dieses Durchhalten der Identität über die Zeit wiederum ist nach transzendentaler Auffassung nur als geistige Leistung, als Denkleistung, als Vernunftakt unter

"Beteiligung" apriorischer Elemente zu verstehen (139).

3. Im übrigen soll die jeweilige Gegebenheit ja für ein jedes Urteil, das immer sich auf sie bezieht, so sein, d.h. die Identität des Gegenstandes muß nicht nur über die Zeit, sondern auch in Relation zu unterschiedlichen Urteilen über denselben Gegenstand durchgehalten werden - wiederum eine Leistung des Denkens.

Festzuhalten bleibt, daß auch bei empirischen Aussagen über Einzelgegenstände Wesenserkenntnis beansprucht werden muß, da anderenfalls wissenschaftliche Aussagen generell unmöglich wären; Wesenserkenntnis (z.B. Gattungsbegriffe, "Naturgesetze") ist jedoch nie rein empirisch zu konstituieren. Die wissenschaftliche Aussage ist somit - ein entscheidender transzendentaler Standpunkt - notwendig überempirisch.

Die transzendentalphilosophische Kritik am Empirismus lautet zusammenfassend dahingehend, daß der Empirismus apriorische Strukturen einerseits - durchaus notwendigerweise - stillschweigend voraussetzt, diese andererseits aber als gerade unwissenschaftlich ablehnt oder sogar als nichtexistent ansieht. Gegen NICOLAI gewandt, betont FICHTE, daß man durch bloße Erfahrung allein gar nichts wissen könne, wobei die Betonung auf dem Terminus "Wissen" liegt. Der wirklich streng vorgehende Empiriker könnte allenfalls einzelne Sinnesdaten aufzählen, nicht aber Verbindungen herstellen, interpretieren, beurteilen ohne Rekurs auf nicht-empirische Voraussetzungen. Ja sogar das einfache Aufzählen von Sinnesdaten ist im Hinblick auf den erkenntnistheoretischen Charakter dieses Aktes

problematisch, da verschiedene Individuen die gleiche Wahrnehmung durchaus anders haben können, ohne zu irren oder zu täuschen. Am prägnantesten wird dieser Zusammenhang in KANTs Formulierung charakterisiert, daß Begriffe ohne Anschauung leer, Anschauungen ohne Begriffe aber blind seien (140). Die Transzendentalphilosophie verteidigt als Erkenntnistheorie stets den Anspruch, weder einen "blinden" Empirismus (= Verabsolutierung der bloßen Anschauung) noch einen "leeren" Apriorismus (= Verabsolutierung des Denkens als sich genügende Erkenntnis des Wirklichen) anzuerkennen.

Auch wenn man diese kritische Betrachtung des Empirismus vom transzendentalen Standpunkt her als berechtigt anerkennt, so könnte man einen bereits im Kapitel über FICHTE (141) erwähnten Einwand machen, der als wohl einziges philosophisches Argument der Transzendentalphilosophie gewissermaßen "gleichberechtigt" gegenübergestellt werden kann: Es handelt sich um das Postulat, daß es Wahrheit gar nicht gebe oder daß es für uns gar nichts wirklich Wichtiges gebe, daß vielmehr das Nichts selbst der alle Wertung auflösende Zustand sei. Wie unschwer erkennbar, handelt es sich hierbei um die Lehre des Buddhismus im strengen Sinne (Hinayana-Buddhismus).

Es muß zugestanden werden, daß die Philosophie schlechthin und auch die Transzendentalphilosophie tatsächlich eine Voraussetzung hat, die - jenseits aller Differenzen zwischen Idealismus, Realismus und Transzendentalismus - unabdingbar ist: Die Voraussetzung nämlich, daß es überhaupt Wahrheit gibt und daß ich diese als solche erkennen kann, daß sie mir als solche "einzuleuchten" vermag. Die grundsätzliche Bemerkung FICHTEs zu diesem Problem

hatten wir an anderer Stelle bereits zitiert (142). Wahrheit oder Erkenntnis von Wahrheit als solcher

"erzeuge sich aber selber nur unter der Bedingung, daß er selbst, die Person, Etwas erzeuge, nämlich die Bedingung jenes Sicherzeugens der Einsicht. Wer dieses nicht thue, der habe gar nicht das Objekt, wovon wir hier sprechen werden, und da unsere Rede nur von diesem Objekte gilt, er habe gar kein Objekt" (143)

In enorm dichter Formulierung haben wir hier das Grundprogramm der Transzendentalphilosophie FICHTEscher Prägung vor uns. (144)

Nur im Falle der stringenten Verneinung der Prämisse der Existenz und Erkennbarkeit von Wahrheit kann transzendentes Denken - wie jedes andere Denken auch - nicht zum Zuge kommen; diese Art des "Nihilismus" erscheint als echte und mit transzendentalen Mitteln nicht widerlegbare Kontraposition zum Transzendentalismus; der Realismus (und Empirismus) sowie der absolute Idealismus werden von ihm nicht als "gleichberechtigte" Konzeptionen anerkannt, sondern allenfalls als vorübergehende, relative Momente im Erkenntnisprozeß.

Nach unserem Abriß der transzendentalen Empirismuskritik wollen wir uns im folgenden mit der Gefahr auseinandersetzen, im Sinne einer Überreaktion in eine gleichsam anschauungsblinde Metaphysik zu verfallen. Dieses Problem hat sich in der Geschichte der Psychopathologie als relevant herausgestellt, da der hochkomplexe Forschungsgegenstand eher zum Verlassen des wissenschaftlich (im Sinne von philosophisch) absicherbaren Feldes zu verleiten scheint.

III.d. Die Illusion der Objektfreiheit und die transzendente Idealismuskritik.

Im voraufgehenden Kapitel haben wir aufzuzeigen versucht, wie sich die rein empiristische Position aufgrund transzendentaler Überlegungen als unhaltbar und für das Verständnis psychologischer und psychopathologischer Phänomene geradezu als gefährlich erweist. In der Geschichte der Psychiatrie lag aber vor dem Zeitalter des Empirismus eine Epoche des spekulativen Denkens, in dem die erkenntnistheoretische Bedeutung des historisch Einmaligen, des einzelnen Faktums vor dem Hintergrund großangelegter philosophischer "Systeme" teils völlig negiert wurde, zumindest aber weitgehend verblaßte. Wir möchten uns im wesentlichen mit den Ansätzen HEGELS und SCHELLINGS beschäftigen, über diesen Rahmen hinaus jedoch auch kurz auf die Konsequenzen für die Medizin, vor allem auf die sogenannte "romantische Medizin" eingehen. Ziel dieses Abschnittes ist es, in Analogie zur Kritik am "reinen Empirismus" die Unfruchtbarkeit eines "reinen Antiempirismus", einer objektivierend-idealistischen Erkenntnistheorie besonders im Bereich unseres Forschungsgegenstandes zu verdeutlichen.

Zunächst zu HEGEL: über seine 1807 erschienene "Phänomenologie des Geistes" schreibt er: "Dies Werden der Wissenschaft überhaupt, oder des Wissens, ist es, was diese Phänomenologie des Geistes darstellt. Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der unmittelbare Geist ist das Geistlose, das sinnliche Bewußtsein. Um zum eigentlichen Wissen

zu werden, oder das Element der Wissenschaft, das ihr reiner Begriff selbst ist, zu erzeugen, hat es sich durch einen langen Weg hindurch zu arbeiten." (145)

Der Weg vom Wissen, wie es zuerst ist, zum eigentlichen Wissen ist näher zu verstehen als die Entwicklung vom naiven Standpunkt des unreflektierten Tatsachenwissens hin zum philosophischen, in diesem Fall

"transzendentalphilosophischen" Standpunkt; "transzendental" ist hier - um sehr weitgehende Mißverständnisse zu vermeiden - im Sinne der HEGELschen Philosophie zu verstehen und unterscheidet sich in entscheidenden Punkten grundlegend von KANT und FICHTE.

Zu der Gegenüberstellung des naiven und "transzendentalen" Standpunktes merkt HEGEL an, daß sich in der philosophischen Auseinandersetzung beide immer wechselseitig für falsch hielten, wobei er die Meinung vertritt, daß auch die naive Position nicht apodiktisch "falsch" sei, sondern durchaus einen "Teil der Bewegung des Geistes" darstelle, der zur Philosophie hinführe.

Die Philosophie als grundlegende Wissenschaft bezieht sich aber nach HEGEL nicht nur auf den Prozeß der Entwicklung vom naiven zum philosophischen Standpunkt, also auf den Prozeß einer Reduktion auf philosophische "Grundsätze", sondern schließt auch den gleichsam deduktiven Prozeß vom "transzendentalphilosophischen" Standpunkt zu einer Gesamtbetrachtung der einzelnen "Stadien" der Entwicklung des Geistes ein. HEGELs "Phänomenologie des Geistes" wiederum vollzieht lediglich den erstgenannten Vorgang nach.

Im übrigen setzt HEGEL - darin ganz in
Übereinstimmung mit KANT - Erfahrung keineswegs
mit Empirie gleich: Auch die Erfahrung stelle
einen Entwicklungsprozeß dar. Er definiert:
"Diese dialektische Bewegung, welche das
Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen,
als an seinem Gegenstande ausübt, insofern ihm der
neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist
eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird."
(146)

In HEGELs Denken ist ein Einschnitt dort zu sehen,
wo er (1802) beginnt, in der Metaphysik die Logik
"vor" Natur und Geist zu setzen. Zwar hatte, wie
wir sahen, auch FICHTE die Logik ähnlich
eingeordnet, allerdings tritt bei ihm zu dieser
noch das Wirken der ursprünglich produzierenden
Einbildungskraft hinzu. Diese selbständige
Leistung des "Ich" - in Gestalt der ursprünglich
produzierenden Einbildungskraft - geht nun bei
HEGEL ganz in der Logik auf; Natur und Geist
werden gleichsam durch die Logik allein
konstituiert. Auch die Sinnesqualitäten werden bei
HEGEL lediglich im Rahmen ihrer logischen
Funktionen betrachtet, bei FICHTE hingegen kommt
ihnen eine eigene Qualität zu. Insgesamt kann also
bei HEGEL von dem Vorliegen eines "logischen
Immanentismus" gesprochen werden. Besonders
deutlich wird dies an der folgenden Stelle der
Phänomenologie:

"In dieser Natur dessen, was ist, in seinem Sein
sein Begriff zu sein, ist es, daß überhaupt die
logische Notwendigkeit besteht; sie allein ist das
Vernünftige und der Rhythmus des organischen
Ganzen, sie ist ebenso sehr Wissen des Inhaltes,
als der Inhalt Begriff und Wesen ist, - oder sie
allein ist das Spekulative." (147)

In engem Zusammenhang mit der Rolle der Logik bei HEGEL steht natürlich das Problem der Freiheit, welches hier im Vergleich zu FICHTE eine völlig andere Bewertung erfährt: Nachdem HEGEL, wie das obige Zitat zeigt, als das "Spekulative" allein das Logische gelten läßt, fällt ein wesentlicher Aspekt der Wissenschaftslehre FICHTEs weg, nämlich die bereits erwähnte Tätigkeit der ursprünglich produzierenden Einbildungskraft. Ein FICHTEscher Vorwurf an HEGEL könnte demnach lauten, daß HEGEL den dialektischen Prozeß des Wechselns zwischen Position, Negation und Synthesis verabsolutiert, den Standpunkt der Freiheit ("unabhängigen Tätigkeit") in dieser logischen Abfolge aber nicht mehr berücksichtigen kann. Demgegenüber würde FICHTE den eigentlich bedeutsamen philosophischen "Wechsel" zwischen dem logisch-dialektisch determinierten Prozeß - dessen Relevanz er gar nicht bestreitet - und einer davon durchaus unabhängigen Tätigkeit, eben der in der ursprünglich produzierenden Einbildungskraft wirksamen, sehen. Dieses Moment hat in HEGELs Konzeption notwendig keinen Raum. Ein diesbezüglich beispielhaftes Zitat HEGELs ist das folgende, in dem er wiederum unterstreicht, daß rein logische Gesetze im Vordergrund stehen und der Freiheit und auch der historischen Einmaligkeit ihr Recht streitig machen:

"Wir müssen überzeugt sein, daß das Wahre die Natur hat, durchzudringen, wenn seine Zeit gekommen, und daß es nur erscheint, wenn diese gekommen, und deswegen nie zu früh erscheint, noch ein unreifes Publikum findet." (148)

Schlaglichtartig können also in bezug auf das HEGELsche System zwei Hauptprobleme herausgehoben

werden, die für unser Thema von wesentlicher Bedeutung sind:

- Das historisch Einmalige und seine Rolle verschwindet in dem dialektischen Gang des Geistes vom naiven zum philosophischen Standpunkt, verliert somit seine Eigenständigkeit.
- Logik wird zum obersten Prinzip; der Aspekt der Freiheit, des Nicht-Determiniertseins, wird damit, streng genommen, negiert.

Beide Positionen stehen in scharfem Gegensatz zu den - in einem ganz anderen Sinne - transzendentalen Auffassungen bei KANT und FICHTE, wobei gerade Letzterer trotz des gegen ihm immer wieder fälschlicherweise erhobenen Vorwurfs des bloßen Subjektivismus die Eigenständigkeit und essentielle Bedeutung des empirischen Einzeldatums, des Konkreten herausgearbeitet hatte (149).

Obwohl die empiristische Position in den Auseinandersetzungen um psychiatrische Theorien während der letzten Jahrzehnte sicherlich bedeutender war als ihre Antithese, die "idealistische Position", sollen zum weiteren Verständnis der transzendentalphilosophischen Grundannahmen im folgenden einige der wichtigsten Thesen SCHELLINGs diskutiert werden. Auch bei SCHELLING handelt es sich um einen Vertreter einer idealistischen und daher - im FICHTEschen Sinne - antitranszendentalen Konzeption. In unseren hier folgenden Ausführungen beziehen wir uns in der Regel auf den frühen und mittleren SCHELLING; seine späte Philosophie mit ihrer Infragestellung der reinen Identitätslehre und der Einführung

eines (eigentümlichen) Freiheitsbegriffs wollen wir außer Acht lassen, da sich die unmittelbare Auseinandersetzung mit den Begründern der Transzendentalphilosophie, KANT und FICHTE, früher vollzogen hatte.

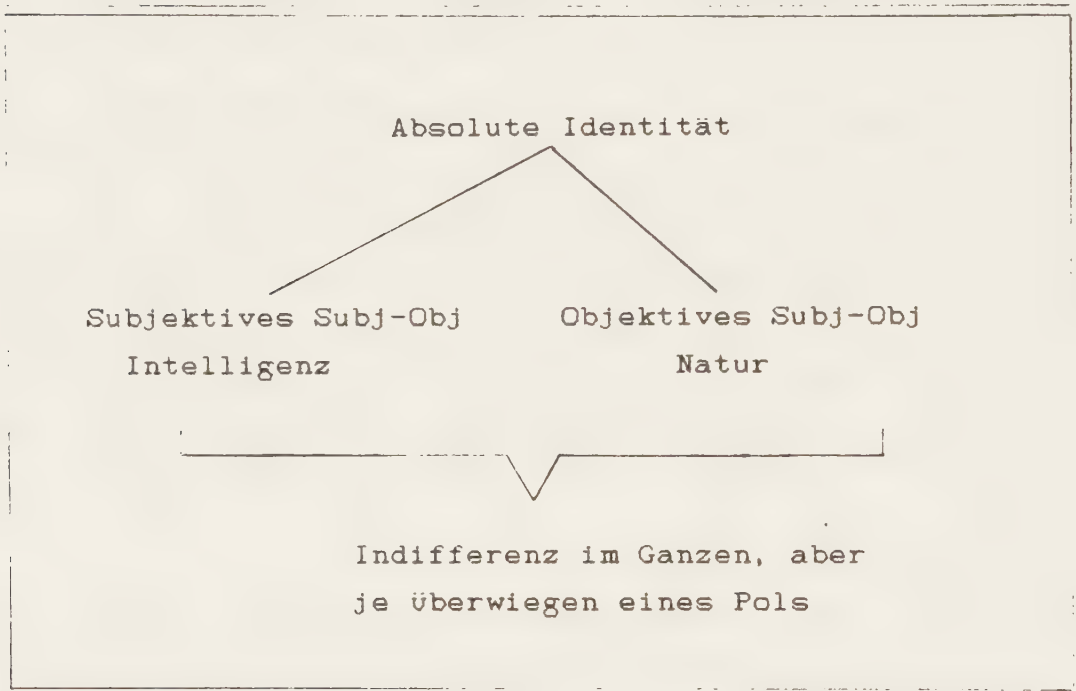
War es gerade KANTS entscheidende Leistung gewesen, auf die je notwendige Existenz und eigenständige Bedeutung von Anschauung und Begriff mit Nachdruck hingewiesen zu haben (150), so leugnet SCHELLING in seiner Identitätsphilosophie die Relevanz der empirischen Anschauung vollständig. SCHELLINGS Identitätsphilosophie ist absoluter Apriorismus: Wissenschaft (einschließlich Naturlehre) ist völlig apriorisch möglich, aposteriorische Elemente haben keine eigenständige Bedeutung; sie sind letztlich - und zwar nicht nur formal, sondern auch inhaltlich (!) - deduzierbar aus dem Absoluten, sind gleichsam eine für uns als Nachvollziehende mögliche, aber eben nicht notwendige Ergänzung im Erkenntnisprozeß.

Das Absolute ist bei SCHELLING zu verstehen als die absolute Identität, welche die klassischen Gegensätze zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Idealität und Realität, zwischen Geist und Natur "in sich auflöst". Aus ihr deduzierbar sind für SCHELLING auf der einen Seite das "subjektive Subjekt-Objekt" (Intelligenz) und auf der anderen Seite das "objektive Subjekt-Objekt" (Natur).

Zunächst wird zwischen beiden Polen ein Gleichgewicht angenommen, eine Indifferenz, die jedoch - streng durchgehalten - gerade die wesentlichste menschliche Eigenschaft - das gleichzeitige Bestehen von Körperlichem und Geistigem - nicht erklären könnte. Daher postuliert SCHELLING trotz der grundsätzlichen

Indifferenz ein jeweiliges "Übergewicht" des einen oder des anderen Pols, je nachdem, ob es sich um geistige Akte oder Dinge der äußeren Natur handelt.

Das folgende, stark vereinfachende Schema gibt das SCHELLINGsche Denkmodell in den Grundzügen wieder:



Diesen Standpunkt hat SCHELLING ab 1801 vertreten, als er sich von FICHTEs Philosophie abwandte. Gleichsam als Relikt von FICHTEs Einfluß auf den frühen SCHELLING ist es zu werten, daß SCHELLING die absolute Identität mitunter auch "Ich" nennt, was allerdings - bei voreiliger Identifizierung mit FICHTEs Ich-Konzeption - zu den in der FICHTE-Rezeption hinreichend bekannten groben Mißverständnissen geführt hat und zu einer gerade

die Begriffe Ich, Sein, Ding besonders betreffenden Sprachverwirrung beiträgt. Die grundsätzliche Frage an eine Konzeption wie die SCHELLINGsche muß natürlich lauten: Ist überhaupt, und wenn ja, wie ist eine Erkenntnis des Absoluten überhaupt möglich? Einer der Ausgangspunkte der Transzendentalphilosophie war ja KANTS Frage gewesen, wie synthetische Erkenntnis a priori möglich sei. In bezug auf die Beantwortung dieser entscheidenden Frage müssen wir einen Hiatus zwischen allen konsequent transzendentalen Ansätzen und der idealistischen Philosophie SCHELLINGs konstatieren: Letzterer führt nämlich eine von ihm so genannte "objektive intellektuelle Anschauung" als geistige Funktion ein, mittels derer die Erkenntnis des Absoluten direkt (zwar nicht jedem, wohl aber dem idealistischen Philosophen) möglich sein soll (151).

Durch diesen scheinbar direkten Zugang zum Absoluten, zur absoluten Identität, glaubt SCHELLING, Wesen und Struktur der Realität (als Totalität) zu erfassen. Damit aber opfert er beispielsweise eine der wichtigsten Leistungen der abendländischen Philosophie nach DESCARTES, die Theorie nämlich, daß wir als erkennende Subjekte in der Natur stets nur ein "post hoc" von Ereignissen registrieren, nicht jedoch - zumindest nicht auf direktem Wege - ein "propter hoc"; die Kausalität werde vielmehr vom erkennenden Subjekt als Denkkakt - FICHTE würde sagen als "Tathandlung des Ich" - hinzugefügt und nicht etwa von der "fertigen Natur" gleichsam mitgeliefert. David HUME, KANT, FICHTE waren - in dieser Reihenfolge - die Hauptvertreter dieser Auffassung.

SCHELLING glaubt nun, um bei unserem Beispiel zu bleiben, durch seine Konzeption der "objektiven intellektuellen Anschauung" das "propter hoc" nicht etwa als apriorische Form einer diese letztere transzendierenden Natur erkennen, sondern es direkt aus dem Identitätsprinzip im Objekt "einschauen" zu können. Wie schon bei HEGEL, kann auch hier innerhalb einer solchen Philosophie des absoluten Apriorismus kein Platz mehr für Freiheit sein. Individuelle Entscheidungs- und Willensfreiheit - unbeschadet aller natürlich nicht geleugneten psychologisch-motivationalen "Determination" menschlichen Handelns - kann da nicht mehr verteidigt werden, wo vollständiger Apriorismus ein stringentes, da notwendig eindeutiges gedankliches Netz vom Absoluten über den menschlichen Geist bis hin zur konkreten Natur, zur Außenwelt (insofern diese überhaupt Gegenstand des Denkens werden kann) legt. An anderer Stelle hatten wir beschrieben, daß es sich bei dem Ansatz SPINOZAs letztlich ebenfalls um ein geschlossenes gedankliches System im Sinne eines absoluten Apriorismus handelt; Willensfreiheit - mit allen erkenntnistheoretischen und ethischen Konsequenzen - kann in diesem System nicht widerspruchsfrei angenommen oder postuliert werden, denn die "Notwendigkeit der Natur" der Dinge determiniert sie, läßt ihnen allenfalls eine Scheinfreiheit. In SPINOZAs Worten:

"Das Ding soll frei heißen, das nur kraft der Notwendigkeit seiner Natur existiert, und allein durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird; notwendig dagegen, oder besser gezwungen, das Ding, das von einem anderen bestimmt wird, auf

gewisse und bestimmte Weise zu existieren und zu wirken." (152)

Und:

"Es gibt in der Seele keinen unbedingten oder freien Willen, sondern die Seele wird bestimmt, dies oder jenes zu wollen, von einer Ursache, die ebenfalls von einer anderen bestimmt ist und diese wiederum von einer anderen und so weiter ins Unendliche." (153)

Angesichts dieser Parallelen zwischen SPINOZA und SCHELLING in bezug auf die - bei beiden nicht gegebene - Möglichkeit, Willensfreiheit anzunehmen, erstaunt es um so mehr, daß SCHELLING selbst seine Identitätsphilosophie einmal als dem Spinozismus entgegengesetzt bezeichnet. Das folgende Zitat wird aber zeigen, daß es sich um einen nur scheinbaren, da oberflächlich-formalen Gegensatz handelt, tatsächlich jedoch weitgehende Übereinstimmung vorliegt (154):

"Man mag die Identitätsphilosophie in ihrem Anfang oder in ihrem Ende betrachten; sie erscheint in jedem Falle als der bestimmte Gegensatz des Spinozismus. Dem Spinoza ist Gott Prinzip, Anfang; ihr sollte Gott bloß Ende sein. Dem Spinoza sind die Dinge logische Emanationen der göttlichen Natur; der Identitätsphilosophie ist die Idee Gottes die höchste Emanation des bloß logischen Prozesses.

Ließ man aber zu, daß in dieser Philosophie der wirkliche Hergang gezeichnet werde, so mußte Gott schon auf den früheren Stufen vorausgesetzt werden, nur in einem Zustand unvollkommener Verwirklichung. So war denn Gott wesentlich Alles; ja, man konnte diese Philosophie erst als Vollendung des Spinozismus ansehen. ... Daß übrigens die Dinge mit logischer Notwendigkeit aus

der Natur Gottes folgten, hat Spinoza nur versichert. Hier konnte nur jene Philosophie ins Mittel zu treten scheinen, wenn sie die unendliche Potenz, aus der mit logischer Notwendigkeit Alles hervorgeht, als Natur Gottes bestimmend, das letzte Abschließende als aus allen Stufen siegreich hervortreten läßt. Da war die Lücke in der Demonstration des Spinoza ausgefüllt. So ließ sich die Identitätsphilosophie in Spinozismus umsetzen." (155)

Die von uns postulierte Gleichsetzung seiner Philosophie mit dem Spinozismus in diesem speziellen Punkt wird also von SCHELLING selbst vollzogen.

Prägnant und für unsere anschließend diskutierte Abgrenzung von FICHTEs Philosophie besonders klärend hat SCHELLING retrospektiv seine Identitätsphilosophie (im Sinne eines absoluten Apriorismus) folgendermaßen geschildert (156):

"Jedenfalls wird sich von dieser Philosophie der Gedanke des Apriorischen, als eines den ganzen noch so weit scheinbar vom Gedanken entfernten Inhalt des Wirklichen (in Natur und Geschichte) in sich einschließenden, so wie die damit gefundene Methode erhalten.

Diese Wissenschaft also haben WIR (Hervorheb. von SCHELLING) dargestellt als die rein apriorische Wissenschaft. Kant nannte apriorisch diejenige Erkenntnis, die aus der bloßen Natur des Erkenntnisvermögens geschöpft werde. Mit noch größerem Rechte nennen wir apriorisch jenes Wissen, das aus der Natur der unendlichen Potenz des Seins sich entwickelt. Durch reine Vernunft ist von einer jeden Sache einzusehen, was aus ihrer Natur folgt; und so ergibt sich aus dem allgemeinen Prius die reine Vernunftwissenschaft.

Nicht von der Existenz aus erkennen, so daß dabei die Existenz des Gegenstandes vorausgesetzt würde, heißt a priori erkennen. Sein Ausgangspunkt ist vielmehr, was Prius alles Seins ist. Alles daraus abgeleitete besitzt diese Wissenschaft daher nicht als ein wirklich Existierendes, sondern als Begriff. Was bloß durch actus erklärt werden kann, kann nicht mehr logisch eingesehen werden. Diese Vernunftwissenschaft betrachtet aber Alles nur, wie es aus der Natur des unendlich Seinkönnenden fließt. Sie ist eine bloß logische Wissenschaft. Man stellte sich sonst wohl vor, das Fortgehen im bloßen Denken erzeuge nichts als tautologische oder analytische Sätze. Synthetisch nannte KANT, wo etwas über die Natur des Gegenstandes hinausgehendes behauptet werde. Dies darüber Hinausgehende könnte dann aber nur ein Zufälliges sein. Also bei den Dingen, deren Existenz nicht aus ihrer Natur folgt, d.h. zufällig wäre, wäre die Existenz das über ihre Natur Hinausgehende. Danach würde die Wissenschaft, die nicht in die Existenz hinaustritt, bloß tautologische, analytische Sätze enthalten. Aber jenes unser Vorausgesetzte, jenes Subjekt ist von der Natur, daß es in ein Anderes von sich, in ein Objekt übergeht, und so ist hier synthetisches und analytisches Fortgehen identisch, was Kant vergeblich gesucht hat. Doch bleibt das Andere innerhalb des Gedankens stehen, als das Bild eines noch nicht Seienden, Zukünftigen, ohne daß das Denken nötig hat, in die wirkliche Existenz hinüber zu schreiten. Diese Wissenschaft enthält nur die apriorischen Begriffe dieser Dinge. Allein durch den Übergang a potentia ad ad actum (actu?) Möglichen ist die Existenz nur zufällig. Davon läßt sich die

Existenz aber nicht a priori einsehen; das gilt nur vom Wesen, Begriff und Inhalt." (157)

Besonders SCHELLINGs These, daß dasjenige, "was bloß durch actus erklärt werden kann, ... nicht mehr logisch eingesehen werden" könne, stellt einen Angriff auf FICHTEs Philosophie dar. Denn an eben diesem Punkt hatte FICHTEs Kritik an der idealistischen Philosophie, vor allem SCHELLINGscher Prägung, stets eingesetzt. Als Erläuterung dient uns der folgende Abschnitt aus der WL von 1804/II, in dem FICHTE sich grundsätzlich zu SCHELLING äußert; die polemischen Anteile sollen dabei mit Absicht nicht ausgelassen werden, um auch Licht auf die Art der oft scharfen und langjährigen philosophischen Kontroversen der damaligen Zeit zu werfen:

"Von dieser Wahrheit (im Sinne der WL 1804/II, Ref.) hat nun ein neuerer philosophischer Schriftsteller, ich meine Schelling, mit seinem sogenannten Identitätssysteme einige Ahnung gehabt; nicht etwa, daß er die absolute Vernichtung des Subjekt und Objekt eingesehen hätte, sondern daß er mit ihnen eine Synthesis post factum vornimmt; und durch diese Operation glaubt er, der W.-L. den Rang abgelaufen zu haben. Damit verhält es sich nun so: dieses Synthesiren hat er der W.-L., die es treibt, erst abgesehen, und sichs gemerkt, und glaubt nun mehr zu sein, wenn er sagt, was sie t h u t. Dies ist der erste üble Streich, der ihm begegnet: das S a g e n, das allemal aus der Subjektivität heraus kommt, und seiner Natur nach ein todes Objekt hinlegt, ist gar nicht vornehmer, sondern weit geringer, als das Thun, das zwischen beiden (gemeint sind Subjekt und Objekt, Ref.) im Mittelpunkte des innern lebendigen Seins steht. ... Nun hebt er an,

und sagt: die Vernunft sei die absolute Indifferenz zwischen Subjekt und Objekt. Hier muß ihm nun zuerst geschenkt werden, daß sie ja nicht absoluter Indifferenzpunkt sein kann, ohne zugleich absoluter Differenzpunkt zu sein. Daß sie daher keines von beiden absolut, sondern beides nur relativ ist; es daher, wie man es auch anfangen will, in dieser Vernunft zu keinem Funken von Absolutheit zu bringen ist. Sodann sagt er: die Vernunft i s t; er entäussert sich sonach derselben sogleich von vorn herein, und stellt sie objektivierend vor sich hin; so daß man ihm noch gratulieren muß, daß er mit seiner Definition nicht die rechte Vernunft getroffen. Diese Objektivierung der Vernunft ist nun überall nicht der rechte Weg. Nicht um die Vernunft von aussen herumreden, sondern das Vernünftigsein wirklich und allen Ernstes treiben, ist die Sache der Philosophie." (158)

Einzelheiten zur FICHTEschen Erkenntnistheorie, besonders zur Konzeption des "Actus" und des absoluten Wissens, wollen wir nicht wiederholen; als Hauptgedanke des obigen Zitates bleibt aber FICHTEs grundsätzliche Ablehnung jedweder Objektivierung der Vernunft festzuhalten. Nach seiner, im eigentlichen Sinne transzendentalen Auffassung ist es nicht nur der Sache nicht dienlich, sondern sogar denkmöglich, die Vernunft oder das Wissen oder das Erkennen gleichsam "von außen", ohne die notwendige Wiedermithinzunahme des Denkens zu "betrachten". Entscheidend ist für FICHTE die Forderung nach genetischer Einsicht in philosophische Sätze; ein bloßes Setzen ("Sagen") und späteres Zusammenfügen von Begriffen oder Relationen wird als

unzulässiger ontologischer Kunstgriff, als "synthesis post factum", abgelehnt. Gerade letzteres aber wirft FICHTE SCHELLING vor: Er behaupte ("sage") nur die absolute Identität, könne sie aber nicht genetisch ableiten (nicht "tun"); auch müsse er aus Gründen der Praktikabilität wiederum die Differenz einführen. Woher aber - so fragt nach FICHTE der transzendente Ansatz - kommt denn diese Differenz, wenn eine Philosophie die absolute Indifferenz allen Seins als obersten Grundsatz annimmt? SCHELLING könne diese Frage innerhalb des Systems seiner Identitätsphilosophie nicht beantworten, er müsse es vielmehr bei der nicht weiter ableitbaren Nebeneinander-Setzung von absoluter Identität und Differenz und dem quantitativen Übergewicht in der letzteren belassen (159).

Ebenso wie die Transzendentalphilosophie dem Empirismus gegenüber das Argument nicht gelten läßt, durch gleichsam unhinterfragbare, völlig sichere Sinnesdaten das Erkennen - nicht nur der Natur - konstituieren zu können, so trifft in gleicher Weise die Gegenposition des "objektiven Idealismus" vor allem SCHELLINGs, aber auch HEGELs auf transzendente Kritik dahingehend, daß hier ein Sein nur behauptet, "gesagt" werde (werden könne), daß mithin, mangels der von FICHTE vertretenen genetischen Einsehbarkeit des Weges zum absoluten Wissen und damit auch des absoluten Wissens selbst, einerseits eine gewisse Beliebigkeit, andererseits die Gefahr der einer Kritik gar nicht mehr fähigen Dogmatisierung entsteht.

Anders und näher an unserem Problem formuliert, ist festzuhalten, daß es ein bloßes äußerliches Registrieren von psychopathologischen Auffälligkeiten ohne einen je mitgedachten theoretischen (und nach FICHTE immer auch praktischen) Hintergrund nicht geben kann; wer eine solche "Theoriefreiheit" psychiatrischer Erkenntnis ernsthaft fordert, gibt sich einer Illusion hin.

Aber ebensowenig ist die bloß ontologische Position hilfreich, die Krankheitsentitäten als je völlig getrennte "Wesenheiten" oder auch verschiedene psychische Funktionen - wie Denken, Fühlen, Wollen und Handeln - isoliert betrachtet; diese gleichsam idealistische Position unterliegt stets der Illusion, nur auf der formalen Ebene des "Seins selbst", als Ding an sich, operieren zu können und für sich in Anspruch zu nehmen, das Moment des Objektiven, gerade auch - in FICHTEs Sinne - selbständig Aposteriorischen, vernachlässigen oder gar bestreiten zu dürfen.

Besonders einflußreich auf die Psychiatrie war die eben diskutierte "idealistische" Position während der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts, als geistesgeschichtlich die "Romantik" in Deutschland vorherrschte. Die Romantik vertrat die Gegenposition zum aufklärerischen Rationalismus, lehnte auch mechanistische und materialistische Ansichten als zu eng ab. Zwar kannte die Romantik, entgegen einem oft anzutreffenden Vorurteil, durchaus die empirische Einzelbeobachtung, es wurde also mitnichten "nur spekuliert"; andererseits kam aber die psychologisch-subjektive Dimension des Empfindens mit ihrer Unfaßbarkeit in rein naturwissenschaftlichen Begriffssystemen

stark zur Geltung. Man wandte sich - immer wieder unter Berufung auf SCHELLING oder SCHLEIERMACHER - gegen den "analytischen", logisch-zergliedernden Ansatz der Aufklärung, man betonte vielmehr den Ganzheitscharakter des Erkenntnisobjektes, vor allem auch der lebendigen Natur; der tierische - und menschliche - Organismus wurde zum Beispiel für die Grundauffassung, daß das Ganze mehr sei als die bloße Summe seiner Teile; der Schritt zur Konzeption der "Allbeseeltheit" der Natur, des Kosmos als Organismus, lag nahe.

Die Romantiker suchten nach Einheit, auf dem Weg dahin aber stießen sie allenthalben auf "Differenzen", auf Polaritäten: Licht und Dunkel, Gefühl und Ratio, Individuum und Kosmos, Vernunft und Trieb - die Aufzählung ließe sich beliebig verlängern. Wir sehen hier die Parallele zur SCHELLINGschen Naturphilosophie, die dem Lebensgefühl der Epoche gleichsam "systematisch" Ausdruck verlieh: Die zunächst imponierenden Gegensätze (wie vor allem Subjekt und Objekt) werden in der absoluten Identität "aufgehoben"; Natur ist so - unselbständige und unfreie (!) - Emanation des Absoluten; FICHTEs radikale Kritik an einer solchen Philosophie des "absoluten Apriorismus" haben wir oben eingehend dargelegt. Im positiven Wortsinne "eigenartig" wie die ganze Romantik war natürlich auch die "romantische Medizin" und hier wieder besonders die psychiatrische Disziplin, sofern sie als eigene Disziplin überhaupt schon existierte. Oft wurden psychiatrische Auffälligkeiten vorschnell in das bereitliegende Theoriegebäude gezwängt; Krankheiten wurden so apodiktisch und nicht hinterfragbar zur Strafe für frühere Verfehlungen, Psychotiker wurden zu Büßern, Krankheit stand

andererseits stets und nur im Gesamtzusammenhang der Natur, die tatsächliche lebensgeschichtliche Situation des Betroffenen geriet oft zur Nebensache. Organische und damit material faßbare Ursachen für Geisteskrankheiten wurden geleugnet oder zumindest als nicht wesentlich betrachtet. Hauptvertreter dieser später vehement bekämpften "romantischen Psychiatrie" waren Johann Christian August HEINROTH und Karl Wilhelm IDLER (160). HEINROTH war in Leipzig ab 1811 erster Inhaber eines deutschen Lehrstuhls für Psychiatrie und Verfasser zweier damals einflußreicher Lehrbücher, das "Lehrbuch der Störungen des Seelenlebens" (1818) und das "Lehrbuch der Seelengesundheitskunde" (1823). Seine "romantischen" Grundauffassungen, die immerhin erheblich zu der Etablierung der Psychiatrie als eigene wissenschaftliche Disziplin beitrugen, werden heute mitunter als Vorläufer neuerer psychiatrischer Theorien wie der sogenannten "anthropologischen Psychiatrie" angesehen, worauf wir hier nicht näher eingehen können. Festzuhalten bleibt, daß die "romantische Psychiatrie", die im übrigen weitgehend auf den deutschen Sprachraum beschränkt blieb, zwar - entsprechend dem "objektiven Idealismus" des philosophischen Hauptrepräsentanten SCHELLING - oft in erhebliche und dem Wohl der Kranken nicht förderliche "philosophische Vorurteile" (JASPERS) geriet, auf der anderen Seite aber gerade durch ihre Betonung des "Gesamthaften", der "Wesenseigenschaften", des Eingebundenseins in alle natürlichen Zusammenhänge ein Menschenbild vertrat, welches eben nicht nur "eigenartig" oder skurril genannt werden kann, sondern das - losgelöst von den speziellen Hypothesen der

SCHELLINGschen Naturphilosophie - auch heutigen Psychiatern einigen Erkenntniszuwachs zu bringen in der Lage ist.

Ausgehend von französischen Autoren (Philippe PINEL, J.E.D. ESQUIROL, A.L.J. BAYLE) (161), die stark klinisch deskriptiv orientiert waren und den romantischen Theorien der deutschen Psychiatrie ablehnend gegenüberstanden oder sie gar nicht kannten, entwickelte sich in den dreißiger und vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts in Deutschland eine immer mehr erstarkende und schließlich fast völlig dominierende Gegenbewegung, die sich mit den Schlagworten "Geisteskrankheiten sind Gehirnkrankheiten" (GRIESINGER (162)) oder "Schule der Somatiker" charakterisieren läßt. Die transzendente Kritik an dem von einigen - keinesfalls allen - Vertretern dieser Schule propagierten Empirismus oder Materialismus wurde im vorausgehenden Kapitel erarbeitet.

III.e. Grundgedanken verschiedener Krankheits- konzepte

Bevor wir im einzelnen auf die transzendente Fundierung des (psychiatrischen) Krankheitsbegriffs eingehen, sollen einige der wichtigeren und mehr oder weniger im klinischen Gebrauch befindlichen Krankheitskonzepte aufgezählt und - in groben Zügen - in einen wissenschaftstheoretischen Zusammenhang gestellt werden. Bereits dabei wird jeweils deutlich werden, wie außerordentlich abhängig jedwede Art von Krankheitsbegriff von impliziten theoretischen und insbesondere philosophischen Voraussetzungen ist und wie sowohl Übergeneralisierung als auch Überspezialisierung dem hochkomplexen Forschungsgegenstand "(psychisch) kranker Mensch" notwendigerweise nicht gerecht werden können.

1. Der morphologische Krankheitsbegriff

"Krankheit ist sichtbare und/oder messbare Veränderung eines materiellen Substrates." Psychische Krankheit ist dann etwa zu verstehen als Folge von organischen Schädigungen an verschiedenen Teilen des Organismus, in erster Linie natürlich am Zentralnervensystem. In seiner ganzen Strenge wird dieser Krankheitsbegriff heute kaum noch vertreten; ideengeschichtlich bedeutsam war er in Form der Theorien der Iatromechanik und Iatrochemie. Diese medizinischen Schulen des 17. Jahrhunderts versuchten im Gefolge des Rationalismus, den menschlichen Organismus auf

naturwissenschaftliche Gesetzmäßigkeiten zu reduzieren - eine Simplifizierung, die bald darauf als Gegenposition den Vitalismus mit seiner Betonung des spezifisch Lebendigen, rationalistischer Erfassung eben nicht Zugänglichen hervorbrachte.

Daß auch - wie wir oben aus theoretischer Sicht bereits gezeigt haben - diese materialistisch-empiristische Auffassung von Krankheit gerade nicht frei von den erkenntnistheoretischen Rahmen sprengenden Vorannahmen ist, zeigt folgende einfache Überlegung: Die messbare Veränderung allein konstituiert noch nichts Krankhaftes; eine Körpergröße über 190 cm ist zwar selten, keineswegs aber notwendigerweise krankhaft.

Sekundär freilich kann ein solches außergewöhnliches Merkmal bei dem betroffenen Individuum krankhafte Zustände, beispielsweise eine depressive Symptomatik, verursachen, wodurch auf dieser Ebene dem Merkmal "Körpergröße" ätiologische Bedeutung für die Krankheitsentstehung zugesprochen werden muß.

Beispiele dieser Art ließen sich beliebig vermehren. Indes der Begriff des Krankhaften führt eine neue Dimension mit sich, die rein empirisch nicht erklärbar ist, sondern zum Beispiel - worauf wir oben bereits im einzelnen eingegangen sind - den Rekurs auf teleologische Konzepte erfordert. Festzuhalten bleibt, daß die empirisch messbare Veränderung gleichsam mit einem negativen und damit wertenden Vorzeichen versehen sein muß, um Krankhaftes anzuzeigen. Genau mit dieser - unumgänglichen - Wertung jedoch verlassen wir das Gebiet der empiristisch-materialistischen Auffassung.

Ein rein empiristisches Modell, welches tatsächlich nur auf Sinnesdaten rekurriert, kann sensu strictiori keine allgemeingültigen, sondern immer nur Singuläraussagen machen. Insofern kann es keinen Begriffsapparat schaffen. Die Erweiterung in Form des Positivismus ermöglicht zwar die Aufstellung und Überprüfung (Verifizierung und Falsifizierung) wissenschaftlicher Hypothesen, greift aber damit notwendigerweise - etwa durch die Annahme der Existenz und Erkennbarkeit von "Wahrheit"/"Falschheit" - auf Denkleistungen zurück, die rein aposteriorisch eben nicht ableitbar sind.

Ein "Krankheitsmodell" auf dieser Basis kann nur eine Datensammlung und die dazugehörige statistische Auswertung darstellen, bei der einerseits wiederum notwendig auf "Modelllösungen" rekurriert und andererseits auch durch das dann entstehende Problem der Normalität der empirische Rahmen gesprengt wird.

Als Grundlage für jede wissenschaftliche Analyse ist die empirische Ebene unverzichtbar, sie kann jedoch keinen vollständigen Krankheitsbegriff - vor allem nicht den Begriff des psychisch kranken Menschen - konstituieren; sie verkürzt notwendigerweise die "Erkenntnis" des Phänomens Mensch; dies ist ihre Begrenztheit, aber auch - bei kritischer Reflexion des Sachverhalts - ihre große Stärke. Wie wir sahen, ist sowohl bei KANT wie bei FICHTE das Aposteriorische als solches, d.h. in seiner "Eigenständigkeit", anerkannt, ohne jedoch absolut gesetzt zu werden. Der empiristisch-positivistische, in noch umfassenderer Weise der materialistische Ansatz müssen mit ihrer Hypothese der Anwendbarkeit

kausal-mechanischer Gesetze auf "das Psychische", dessen selbständige Existenz im letzteren Fall aber gerade negiert wird, die Qualität der menschlichen Freiheit aus dem Auge verlieren und können daher unseres Erachtens aus prinzipiellen Gründen nicht zu einem umfassenden Konzept des psychisch kranken Menschen gelangen.

2. Der quantitative Krankheitsbegriff

"Krankheit ist Abweichung von der statistischen Norm."

Dieses Konzept kam soeben schon zur Sprache, soll aber wegen seiner praktischen Bedeutung für viele der modernen "psychopathometrischen"

Forschungsansätze besonders herausgehoben werden.

Die Qualität des Krankhaften ergibt sich hier gleichsam wesensfremd aus der Zahl. Dem Vorteil der Reproduzierbarkeit und - da es sich um mathematische Konventionen handelt - der guten interindividuellen Kommunizierbarkeit solcher quantitativer Gegebenheiten steht das bereits erwähnte Problem der Definition des Normalen gegenüber. Auf die Diskussion um den Normbegriff möchten wir nicht weiter eingehen, wohl aber herausstellen, daß gerade im Bereich der Psychiatrie (der "seelischen Normabweichung") diese Diskussion nie abgerissen ist und zu Zeiten sogar in Form scharfer ideologischer Kontroversen in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung dominierte. Hauptgrund dafür dürfte die gesellschaftspolitische Relevanz psychiatrischer Anschauungen im Sinne der Abgrenzung des (noch) seelisch Gesunden vom (bereits) seelisch Kranken sein.

Ein konkretes und im klinischen Alltag oft anzutreffendes Beispiel für den Versuch, psychopathologische Auffälligkeiten in Maß und Zahl anzugeben, stellen die verschiedenen operationalisierten Skalen zur Beschreibung etwa einer depressiven oder paranoid-halluzinatorischen Symptomatik dar; auch die aus methodischen Gründen zunehmend bevorzugten "strukturierten Interviews", bei denen das Gespräch mit dem Patienten ganz bestimmten, im voraus festgelegten formalen wie inhaltlichen Bedingungen unterworfen wird, sind in diesem Zusammenhang zu erwähnen.

3. Der metaphysische (rein spekulative) Krankheitsbegriff

In dieser heute kaum noch vertretenen Position, die den beiden zuvor erläuterten diametral entgegengesetzt ist, wird Krankheit zurückgeführt auf "übersinnliche" Einflüsse, die nach naturwissenschaftlichen Massstäben nicht messbar, allenfalls subjektiv spürbar und zumeist auch nicht wesentlich beeinflussbar sind. Beispiele sind die sogenannte "primitive" oder "magische" Medizin, wie sie bei einigen Naturvölkern - im übrigen, wie betont werden sollte, keineswegs ohne praktische Heilerfolge - noch anzutreffen ist, und der "Dämonismus" des Mittelalters, der allerdings auf dem ganz unterschiedlichen weltanschaulichen Hintergrund des Christentums entstanden ist und der insbesondere zu psychiatrischen Erkrankungen einen engen Bezug hat. Mit gewissen Einschränkungen darf auch die romantische Medizin des beginnenden 19. Jahrhunderts hierher gerechnet werden (vgl. Kap. III.d.).

Krankheit ist in diesem Rahmen Ausdruck eines transzendenten Wirkprinzips, ist letztlich unverständlich und kaum beeinflussbar. Sie trägt daher für das betroffene Individuum mehr oder weniger den Charakter des Ausgeliefertseins, oft verbunden mit einer moralischen Wertung als Strafe oder Sühne.

Insofern diese Krankheitskonzepte oft einer aposteriorischen Grundlage entbehren und auch deswegen kaum Schutz vor dem Abgleiten in bloßen Subjektivismus bieten können - eine Meinung ist keine wissenschaftliche Aussage -, besteht die Gefahr, einem "philosophischen Vorurteil", hier einer rein spekulativen Metaphysik, das Wort zu reden, schlimmstenfalls sogar einem einfachen Aberglauben. Das Moment der Freiheit kann in einer solchen Konzeption natürlich keinen wirklichen Stellenwert haben.

Auf die in jüngster Zeit wieder vermehrt auf Interesse stoßende Frage "paranormaler" Phänomene und auf die sich damit befassende Disziplin der Parapsychologie wollen wir hier ebensowenig eingehen wie auf Theorien zur "Besessenheit" aus der katholischen Dogmatik. Wir möchten in der Beschränkung auf klinisch relevante Sachverhalte die wesentlichen Momente des Krankheitsbegriffes aufsuchen.

4. Der vitalistische Krankheitsbegriff

Der vitalistische Ansatz versucht, eine Mittelstellung einzunehmen und der nicht bestrittenen materiellen Grundlage des Lebendigen eine besondere "Lebenskraft", die von völlig anderer Qualität sei und sich naturwissen-

schaftlicher Forschung klassischer Art verschließe, gegenüberzustellen. Wenn dieses Modell auch aus der extremen Einseitigkeit der zuerst genannten Konzepte herausführt und immerhin an manchen Stellen auf grundlegende methodische Reflexion verweist, so gelingt ihm doch letztlich keine wesentliche Weiterentwicklung: Es erweitert die bestehenden Ansätze nicht, sondern kontrastiert sie, übernimmt damit aber auch deren jeweilige erkenntnistheoretische Probleme. Denn vor allem die Diskussion um Wesen und Erkennbarkeit der hypostasierten "Lebenskraft" zeigt, daß der Vitalismus mitunter doch wieder in eine lediglich spekulative Metaphysik abgeleitet. In diesem Zusammenhang ist besonders Hans JONAS' Auseinandersetzung mit genau dieser Frage interessant (163); einen Ausweg kann er nicht aufzeigen, es bleibt nur das immerhin nicht verheimlichte Zugeständnis der - vorläufigen - Unvermeidbarkeit des spekulativen Anteils; der Terminus "spekulativ" ist leider sehr vieldeutig, gemeint ist hier - ganz im Gegensatz zur FICHTEschen Philosophie - eine rein ontologisch gefaßte, damit "statische" und eben nicht "genetische" (FICHTE) "Spekulation". Die Krankheitskonzeption des Vitalismus kann den kranken Menschen sicherlich auf breiterer, eher "ganzheitlicher" Grundlage erfassen als strikt monistische Systeme; aus den aufgeführten Gründen ist jedoch auch dieser Krankheitsbegriff aus transzendentaler Sicht als nur mit erheblichen Einschränkungen wertvoll zu betrachten.

5. Der individualistische/existentialistische Krankheitsbegriff

Diese Auffassung leugnet die Existenz von Krankheiten als überindividuelle Konstrukte und verweist auf die jeweils einzigartige Konstellation in bezug auf je einen Menschen. Auch hier kann zwar auf eine teleologische Komponente des Begriffes "krank" nicht verzichtet werden; eine Ausweitung auf allgemein menschliche oder gar biologische Zusammenhänge wird jedoch - zumindest theoretisch - abgelehnt.

Zu diesem Denkmodell lassen sich Teile der sogenannten anthropologischen Medizin und Psychiatrie rechnen, des weiteren auch die Auffassungen einiger Vertreter der Homöopathie, besonders explizit jedoch in der inneren Medizin Friedrich CURTIUS (164) und in der Psychiatrie Karl MENNINGER (165). Psychiatrisch relevante Autoren des deutschen Sprachraumes sind vor allem Ludwig BINSWANGER (166) und Jörg ZUTT (167), wobei es beiden jedoch mehr um die Erfassung spezifisch menschlicher und damit wesenshafter, überindividueller Merkmale des Seelischen geht, sie daher den Rahmen des hier zur Diskussion stehenden Krankheitsbegriffs deutlich sprengen; auf ihre Konzepte können wir nicht im einzelnen eingehen.

Die existentialistisch orientierte "Individualpathologie" versteht Krankheit als Lebenssituation des Einzelnen, in die er "geworfen" ist (HEIDEGGER (168)). Endogene Psychosen etwa können so als besondere Weise des "In-der-Welt-Seins" angesehen werden. Aus psychiatrischer Sicht besteht der Vorteil dieser Konzeption darin, daß psychische Störungen nicht

ausschließlich aus der Perspektive des Negativen, des Leids und Nachteils betrachtet werden, sondern daß auch die mitunter vorhandenen positiven Aspekte (z.B. "Reifung durch die Krankheit", intensiveres Kennenlernen des eigenen Selbst durch die oder nach der Psychose, psychische Dekompensation als Ausdruck tiefgreifender Störungen des psychosozialen Umfeldes mit der daraus resultierenden Möglichkeit der Korrektur) angesprochen und innerhalb des Ansatzes verstanden werden können.

Trotz der erkennbaren Vorteile einer solchen Individuum-zentrierten Auffassung muß aber ebenso gesehen werden, daß dieses Konzept natürlich auch allgemeine Aussagen zu seinem Menschenbild zumindest implizit mitliefert: Der Mensch wird gedacht als verantwortliches, prinzipiell in Sorge stehendes, aber auch freies Individuum, welches auf verschiedene Art für sich und für die Anderen existieren kann. Nicht beantwortet wird aber zumeist die Frage, wie sich diese Konzeption philosophisch begründet, wie vor allem der Freiheitsgedanke im Zusammenhang mit der menschlichen Natur eingeführt wird. Der wohl gravierendste Unterschied der existentialistischen Konzepte im Vergleich zum transzendentalen Ansatz ist der Umstand, daß der Transzendentalismus sich um das - wie FICHTE sagt - "genetische Verstehen", die Ableitbarkeit der einzelnen Erkenntnisschritte auch und gerade in bezug auf das Wesen des Menschen bemüht, wohingegen der Existentialismus oft sehr radikale Feststellungen über "den Menschen" trifft, ohne das Problem ihrer philosophischen Begründbarkeit zu diskutieren: Der Mensch i s t "geworfen", i s t frei, i s t verantwortlich; die - entscheidende - Frage nach

dem "Warum?" und "Wodurch?" wird in dieser Konzeption als irrelevant, teils auch als prinzipiell nicht oder nur "spekulativ" beantwortbar angesehen. Kritisch einzuwenden ist hier, daß die bloße Behauptung der Freiheit und Selbstverantwortlichkeit des Menschen ohne den entsprechenden philosophischen Gesamtzusammenhang ebenso angreifbar ist wie das Konstatieren des genauen Gegenteils, wie es jeder Determinismus durchführt.

Einige der komplexesten und schwer zugänglichsten Stellen in FICHTEs Wissenschaftslehre von 1804/II (169) behandeln gerade diesen zentral bedeutsamen Zusammenhang zwischen dem absoluten Wissen (Wahrheit, "Licht") einerseits und der Möglichkeit, ja Notwendigkeit (!) menschlicher Freiheit andererseits; wir sahen, daß sich durch die von FICHTE durchgeführte Lösung diese Gegenüberstellung durch eine übergeordnete Einheit "aufhebt", "vernichtet" (170).

Aus dieser Sicht muß dem Existentialismus der Vorwurf des Festhaltens an einer letztlich dogmatischen, einfach "behaupteten" und nicht hergeleiteten Komponente gemacht werden. Will man dies als die - kontroverse - theoretische Seite bezeichnen, so besteht inhaltlich - und das heißt hier praktisch -, was die Verteidigung der menschlichen Freiheit und die Betonung der individuellen Verantwortlichkeit angeht, zwischen transzendentelem und existentialistischem Ansatz völlige Übereinstimmung.

Die existentialistische und besonders die individualpathologische Krankheitskonzeption verschafft zwar ein sehr weitgehendes Verständnis für den jeweils Betroffenen, es geht gleichsam nur um ihn und nicht um ein außer ihm liegendes

(sächlich) Krankhaftes, andererseits kann sie gerade durch diese Reduktion auf das je Einzelne keine allgemeine Theorie des Krankhaften liefern, während sie doch sehr wohl auf ein überindividuelles Menschenbild zurückgreifen muß, um überhaupt Aussagen machen zu können.

6. Der kybernetische/systemtheoretische Krankheitsbegriff

Eine sehr moderne Variante des Krankheitsbegriffs ist die Auffassung des Krankhaften als Störung biologischer Regelkreise. Dem ansonsten oft statisch gefaßten Kranksein wird - durchaus lebensnah - ein dynamischer Prozeß gegenübergestellt. Dieser wesentliche Fortschritt darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß kybernetische Modelle mitunter unreflektiert auf philosophische Elemente rekurrieren, die ihrerseits zunächst zu begründen wären. Dies trifft vor allem auf die Frage der Teleologie zu (171).

Biologische Systeme, auch diejenigen des zentralen Nervensystems, sind kybernetisch gut zu beschreiben; Krankhaftes läßt sich so als aus der biologischen "Balance" geratenes System verstehen; die Therapie soll das ursprüngliche Equilibrium wieder herstellen. Die Frage nach der Konstitution und Wertigkeit empirischer Daten, die ja erforderlich sind für das Erkennen und Verstehen des Regelkreises, bleibt ebenso bestehen wie das Problem der Möglichkeit der Beeinflussung des Systems durch Freiheitsakte des Menschen. Insofern erfassen kybernetische Krankheitsmodelle einige wichtige Teilaspekte lebendiger Prozesse - auch

der krankhaften -, liefern aber mangels philosophischer Begründung sicherlich kein Gesamtkonzept des psychisch kranken Menschen; zwar erheben sie auch diesen Anspruch kaum - wodurch sie sich bemerkenswert positiv von anderen Ansätzen abheben -, unterliegen aber dennoch der genannten prinzipiellen Kritik. .

Wir wollen es bei dieser Auswahl von unterschiedlichen Krankheitsmodellen belassen, dazu aber noch zwei Anmerkungen machen:

- Die aufgeführten Konzepte wurden besonders scharf kontrastierend gegenübergestellt, um das Wesentliche deutlich heraustreten zu lassen. Natürlich gibt es viele Übergänge und "Kompromisse" im Verständnis von Krankheit, deren besonders praktisch-klinische Bedeutung keineswegs verkannt werden soll.
- Speziell interessierte Leser werden manche Krankheitskonzepte wie etwa psychoanalytische Modelle oder die nur kurz erwähnte "anthropologische Psychiatrie" im engeren Sinne vermissen. Wir glauben aber, durch unsere Auswahl an wesentlichen "Paradigmen" (KUHN (172)) die Komplexität des Forschungsgegenstandes hinreichend gewürdigt und somit keine unzulässige Verkürzung vorgenommen zu haben.

III.f. Diskussion problematischer psychopatho- logischer Grundbegriffe

Nachdem im vorausgegangenen Kapitel versucht wurde, unterschiedliche Begriffe von (psychischer) Krankheit auf ihre erkenntnistheoretischen Möglichkeiten und Grenzen hin zu untersuchen, soll jetzt in ähnlicher Absicht auf drei in der psychopathologischen Forschung grundlegende und problematische Begriffe eingegangen werden: Ätiologie, Krankheitseinheit, Einheitspsychose. Dabei stehen weder psychiatrische Detailfragen zur Diskussion noch soll Verwirrung in diesem ohnehin an Begriffsunschärfen, Verwechslungen und Mißverständnissen reichen Gebiet gestiftet werden, sondern es ist vielmehr immer wieder auf die Notwendigkeit klarer methodologischer und epistemologischer Konzepte hinzuweisen.

1. Ätiologie.

Das Prinzip der Ätiologie ist letztlich - philosophisch betrachtet - nichts anderes als die Anwendung der Kausalitätskategorie auf verschiedene krankhafte Erscheinungen; es lautet in der kürzest möglichen Form: Krankheiten haben Ursachen. Diese Aussage ist natürlich implizit mit der Ansicht verbunden, daß die Erforschung der Ursachen auch das Verständnis der "Krankheiten selbst" und deren Behandlungsmöglichkeiten verbessere; dies wird auch durch vielerlei Erfahrung im Verlaufe der Geschichte der Medizin -

im Falle der Infektionskrankheiten sogar dramatisch - bestätigt.

Die Ursachenforschung kann aber ebenso dazu verwendet werden, ein Einteilungsprinzip für Krankheiten, eine Nosologie, aufzubauen. Daß die solchen Systemen mitunter zugrunde liegende Annahme, jeder Ursache könne genau eine Folge zugeordnet werden, falsch ist, hat dem praktischen Erfolg des ätiologischen Einteilungsprinzips auch in der Geschichte der Psychiatrie keinen Abbruch getan. Die Frage nach der Ursache ist an keinen speziellen Krankheitsbegriff gebunden; allerdings haben die folgenden Krankheitsbegriffe eine besonders große Affinität zur ätiologischen Frage:

- Der "metaphysische Krankheitsbegriff", dem, wie wir oben sahen, seelische Krankheit zum Ausdruck einer transzendenten Einwirkung wird, liefert die Ätiologie gleichsam per definitionem, wenn auch rein spekulativ, mit.

- Der "materialistische Krankheitsbegriff" fragt auch stets nach Ursachen und sucht diese, ebenso wie die krankhaften Phänomene selbst, in materiellen, also letztlich sinnlich wahrnehmbaren Veränderungen des somatischen Substrates.

- Der "klinisch-pragmatische Krankheitsbegriff", der in vielerlei Hinsicht, philosophisch gesehen, als eklektizistisch bezeichnet werden muß, nimmt die Ätiologie sogar in sich selbst als konstitutiv mit auf, indem er Krankheit definiert als aufgrund bestimmter Ursachen entstandene Syndrome mit charakteristischem klinischen Erscheinungsbild, morphologischer Veränderung und zeitlichem Verlauf.

Zur Erläuterung des letzten, für die psychiatrische Theorie und Praxis besonders

wichtigen Punktes möchten wir kurz auf die diesbezüglichen theoretischen Anschauungen eines der bedeutendsten deutschen Psychiater, Emil KRAEPELIN (173), eingehen. Dieser hat der gesamten psychiatrischen Forschung durch sein Postulat der gleichberechtigten Förderung verschiedener Methoden enormen Auftrieb gegeben. Ausgehend von der experimentell-psychologischen Arbeitsweise seines Lehrers Wilhelm WUNDT (174) und auf dem Boden eines "gemäßigten Dualismus" (175) entwickelte KRAEPELIN ein Krankheitskonzept, das von der Existenz wohlunterscheidbarer Krankheitsentitäten ausging. Diese - nicht verabsolutierte - Leitidee konsequent beibehaltend und in der Hoffnung auf einen stetigen wissenschaftlichen Fortschritt, stellte KRAEPELIN das sehr weitgehende Postulat auf, daß sich die psychischen Krankheiten mit Notwendigkeit eindeutig klassifizieren lassen - sogar unabhängig von der angewandten Forschungsmethodik: Pathologische Anatomie, ätiologische Forschung sowie Einteilung nach der klinischen Quer- und Längsschnittsymptomatik konvergieren unabhängig voneinander auf dieselben (Krankheits-) Einheiten hin; KRAEPELIN nennt sie zwar einfach "Krankheiten", impliziert dabei aber den gesamten aufgezeigten Hintergrund.

Auf Entwicklungen des KRAEPELINschen Spätwerks, in dem sich eine gewisse Skepsis, wenn auch keine grundsätzlich ablehnende Haltung gegenüber dem früheren, streng nosologischen Ansatz dokumentiert, kann hier nicht näher eingegangen werden; es muß auf die einschlägige psychiatrische Literatur verwiesen werden (176).

Die Betonung, nicht aber Absolutsetzung des Gedankens der Ätiologie bei einem der maßgeblichen

psychiatrischen Forscher unterstreicht die Bedeutung des kausal-kategorialen Ansatzes für die Untersuchung psychotischer Erkrankungen. Nichtsdestoweniger bleibt auch dieser zentrale Begriff der Ätiologie sensu strictu innerhalb der Grenzen des kausal-mechanistischen Modells - dies auch dann, wenn etwa die postulierte "rein psychische" Ätiologie neurotischer Störungen gemeint ist.

Mit dem bloßen Begriff der Kausalität allein sind aber Phänomene jenseits der rein empirischen Ebene nicht mehr hinreichend zu fassen; im nächsten Kapitel wird dies erneut zur Sprache kommen. Der Begriff der Ätiologie steht also vor den gleichen grundlegenden Problemen wie der Krankheitsbegriff selbst, obwohl er von dem jeweils angewandten Krankheitsbegriff relativ unabhängig ist und so - fälschlicherweise - ein ebenso unabhängiges und für Mißverständnisse weniger anfälliges Prinzip suggerieren könnte. Auch in diesem Fall führt die Vernachlässigung der notwendigerweise implizierten philosophischen Prämissen zu folgenschweren Irrtümern.

2. Krankheitseinheit und Einheitspsychose

Die Erwähnung Emil KRAEPELINS führt weiter zu einem in der Geschichte der Psychiatrie bis heute sehr umstrittenen Begriff, dem der Krankheitseinheit. Auch hier, wie schon im Falle der Ätiologie, haften einem zunächst klar erscheinenden Begriff große methodische und erkenntnistheoretische Schwierigkeiten an.

Die Suche nach distinkten und gleichsam "natürlichen" Krankheitseinheiten entstammt letztlich der Biologie, im besonderen der Botanik. Zwar hat es bereits im Mittelalter Versuche gegeben, Krankheitssysteme aufzustellen; aber erst angeregt durch Carl von LINNÉs (177) botanische Systematik wurde dieses Prinzip auf die Spitze getrieben. Viele Forscher suchten in der Folge nach dem "natürlichen System" der menschlichen Krankheiten; einzelne Entwicklungslinien können hier nicht nachgezeichnet werden, sind aber in den entsprechenden Werken zur Geschichte der Nosologie detailliert festgehalten.

Eine Gegenbewegung zu den erwähnten "Nosologisten" vertrat seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Ansicht, daß es gerade im Bereich der seelischen Krankheiten keine streng abgrenzbaren, natürlichen Krankheitseinheiten gebe (geben könne), sondern daß man es vielmehr mit einem Spektrum ineinander übergehender und zwar quantitativ, nicht aber qualitativ verschiedener Syndrome zu tun habe. Dies ist das Konzept der "Einheitspsychose" - erstmalig explizit vertreten von Albert ZELLER (178) und Wilhelm GRIESINGER (179), zwei in der Geschichte der Psychiatrie bekannte Namen.

Diese Auffassung mag manche Wurzeln in dem Ganzheitsstreben der "romantischen Medizin" haben; sie löste sich jedoch weitgehend von diesem Einfluß und fand und findet Anhänger, die hoffen, der - aus ihrer Sicht fruchtlosen - Suche nach hypothetisch distinkten, letztlich aber doch immer mit breiten Überlappungszonen behafteten "Krankheitseinheiten" entgegen zu können, und die sich auf syndromgenetisch orientierte Forschung ohne nosologisch präjudizierte Einengung

konzentrieren wollen. Wir werden später eine Kasuistik aus Claus CONRADs Monographie über die "Beginnende Schizophrenie" anführen, die auf dem genannten theoretischen Hintergrund der "Einheitspsychose" beruht (180).

Der seit fast 200 Jahren bestehende Streit zwischen Vertretern der Krankheitseinheiten und denen der Einheitspsychose verweist, um es allgemein auszudrücken, auf das heute in der psychopathologischen und psychologischen Forschung sehr aktuelle Problem der Ordnung krankhafter Erscheinungen nach kategorialen (181) oder dimensionalen Kriterien.

Die sogenannte klassische deutsche Psychiatrie - wir nannten als Hauptrepräsentanten Emil KRAEPELIN - war, wenn auch durchaus nicht mit einem Absolutheitsanspruch, eine Vertreterin des kategorialen Gedankens, brachte aber beispielsweise mit Alfred HOCH (182) ebenso scharfe Kritiker dieses Konzeptes hervor. Der Psychiater Ernst KRETSCHEMER (183) kam mit seiner Typologie in der Psycho(patho)logie und der Einteilung nach dem Kriterium des Schweregrades der klinischen Erscheinungen - von der noch nicht krankheitswertigen Charaktervariante bis hin zur schwersten und mitunter vital bedrohlichen Psychose - dem dimensionalen Konzept schon sehr nahe.

Vollends als eigenständige Theorie in der psycho(patho)logischen Forschung wurde das Dimensionalitätsprinzip von dem englischen Psychologen H. J. EYSENCK (184) vertreten, der konsequent eine völlige Abkehr von starren nosologischen Konzepten forderte und statt dessen vorschlug, psychische "Normabweichungen" auf einer Skala mit den Dimensionen

Neurotizismus/Psychotizismus sowie

Introversion/Extroversion abzubilden.

Auf weitere Einzelheiten kann nicht eingegangen werden; es sei aber herausgehoben, daß diese Auseinandersetzung - in erweitertem Umfang - voll im Gange ist und sich gerade die neueste Entwicklung auf dem Gebiet der psychiatrischen Diagnostik durch den letztlich unentschiedenen Konflikt natürliche Krankheitsentitäten versus vorläufige Syndrome mit breiten Überlappungsbereichen auszeichnet. Die Konstanz der Gegenwärtigkeit des Problems verweist auf seine zentrale Bedeutung.

Auch bei dieser scheinbar "innerpsychiatrischen" Diskussion über Krankheitseinheiten,

Einheitspsychose und - am anderen Ende des Spektrums - reine Syndromorientierung sind wesentliche philosophische Probleme involviert.

Die unkritische Frage, welche der verschiedenen Positionen nun die "wahre" sei oder gar einen apriorischen Gültigkeitsanspruch habe, übersieht einen Punkt, der in jeder Art von transzendentaler Naturphilosophie entscheidende Bedeutung hat: Der reine Vernunftgebrauch mit seiner - nun im KANTischen Sinne - kategorialen Struktur kann eo ipso nichts über das konkrete empirische Einzelding (das "Konkret-Konkrete") aussagen; ebensowenig jedoch können umgekehrt aus rein empirischen Sinnesdaten Gesetzmäßigkeiten entwickelt oder "erkannt" werden, ohne überempirische Denkleistungen zu erbringen.

Die Vermutung, daß es natürliche Krankheitseinheiten auf dem Gebiet der Psychopathologie geben könne, bliebe eine Hypothese auch dann, wenn es gelänge, klare Krankheitsbilder zu definieren und voneinander

abzugrenzen - KRAEPELINS ursprüngliches Ziel, wie wir oben sahen. Denn auch unter dieser Bedingung wäre es aus transzendentalphilosophischer Sicht nicht sinnvoll, von d e n natürlichen Entitäten schlechthin zu sprechen, denn es würde sich lediglich um (Denk-) Gebilde handeln, denen wir auf der Grundlage unseres speziellen Naturverständnisses das Prädikat "natürlich" zuerkennen würden.

Den philosophischen Rahmen der Diskussion um Möglichkeit und Sinn der Suche nach Krankheitseinheiten in der Psychiatrie hat Karl JASPERS, durchaus unter Zugrundelegung (KANTisch) transzendentaler Überlegungen, klar abgesteckt: "Die Idee der Krankheitseinheit ist in Wahrheit eine Idee im KANTischen Sinne: der Begriff einer Aufgabe, deren Ziel zu erreichen unmöglich ist, da das Ziel in der Unendlichkeit liegt; die uns aber trotzdem die fruchtbare Forschungsrichtung weist und die ein wahrer Orientierungspunkt für empirische Einzelforschung bedeutet." (185, 186) Wir wollten anhand der Problematik oft für klar und gleichsam selbsterklärend gehaltener psychopathologischer Grundbegriffe beispielhaft zeigen, daß weitgehende philosophische Implikationen bei jeder Diskussion um die genannten Sachverhalte vorliegen - unabhängig davon, ob dies erkannt und kritisch reflektiert wird oder nicht.

Unseres Erachtens kann ein transzendental-philosophischer Ansatz dem am ehesten Rechnung tragen, ohne entweder in eine blind antiphilosophische empiristische Haltung oder in eine Überbewertung des Philosophischen, in ein "philosophisches Vorurteil" (JASPERS) (187), zu geraten. Mit "Überbewertung des Philosophischen"

ist hier etwa der "objektive Idealismus" des SCHELLINGschen Ansatzes gemeint, der - wie wir oben sahen - der Philosophie Leistungen zuschiebt, die sie, epistemologisch geprüft, nicht erbringen kann und der daher in einen scharfen Gegensatz zur Position der Transzendentalphilosophie gerät.

III.g. Zur transzendentalen Konstitution des
psychiatrischen Krankheitsbegriffs

Hauptanliegen der vorliegenden Arbeit ist der Versuch einer begrifflichen Klärung grundlegender Fragen der psychiatrischen Krankheitslehre. Wie bereits mehrfach betont, erscheint uns der gedankliche Ansatz der Transzendentalphilosophie am geeignetsten, um der komplexen Materie gerecht zu werden. Dabei ist - und es war Inhalt der einleitenden Kapitel, auf dieses Moment in der Philosophie KANTS und FICHTEs hinzuweisen - Transzendentalphilosophie immer Methodenkritik, Epistemologie im strengen Sinn. Die Möglichkeit der Rechtfertigung (einzel-) wissenschaftlicher Aussagen ist eines der Hauptanliegen der Transzendentalphilosophie als Erkenntnistheorie; wissenschaftliche Vorurteile und das heißt oft unerkannte metaphysische Vorentscheidungen, die denselben zugrundeliegen, sollen als solche erkannt und in der Folge verhindert werden. Gerade die psychiatrische Diskussion - besonders der grundlegenden Begriffe - leidet ständig unter den verschiedensten Vorurteilen. Karl JASPERS hat sich deshalb eingehend mit der Funktion des Vorurteils in der Psychiatrie beschäftigt.

Wegen der Klarheit seiner Ausführungen möchten wir JASPERS' Überlegungen als Leitfaden an den Anfang dieses Abschnittes über die Anwendung transzendentalphilosophischer Prinzipien auf den psychiatrischen Krankheitsbegriff stellen und seine jeweilige Position unter unseren speziellen Gesichtspunkten erörtern.

JASPERS unterscheidet sechs Arten von Vorurteilen in der Psychiatrie, wodurch jeweils "unsere Auffassung verfälscht" wird (188):

1. Philosophisches Vorurteil
2. Theoretisches Vorurteil
3. Somatisches Vorurteil
4. Psychologisches/intellektualistisches Vorurteil
5. Bildvorurteil
6. Medizinisches Vorurteil/(Quantifizierbarkeit)

Ad 1 und 2.

Beide Arten von Vorurteil können wir zusammen betrachten. Philosophische Vorurteile sieht JASPERS in der Psychiatrie gleichsam von zwei Extremen her am Werk: einerseits in Gestalt spekulativ-deduktiver, andererseits rigoros empiristischer Theorien. Er schreibt:

"Es gab Zeiten, in denen Spekulation, deduktives Denken aus einem Prinzip, das alles ohne viel Erfahrung erkennen und erklären wollte, höher gewertet wurde als das mühsame Untersuchen von Einzelheiten, Zeiten, in denen die Philosophie "von oben" leisten wollte, was nur die Erfahrung "von unten" zustande bringen kann. Heutzutage scheint diese Richtung im ganzen erledigt, doch tritt sie in verschrobeneren Konstruktionen auch jetzt noch hier und da auf. Ihr Geist ist in der üblichen Systematik der allgemeinen Psychopathologie verschleiert, aber deutlich erkennbar. Mit der berechtigten Ablehnung der bloß deduktiven, unfruchtbaren philosophischen Konstruktion verbindet sich nun leider oft das andere Vorurteil, als ob nur das Sammeln von

Einzelenerfahrungen berechtigt, blindes Häufen besser sei als Denken. Das Denken, das erst allein den Tatsachen den Ort, der Arbeit das Planmäßige, die Gesichtspunkte für die Überschau gibt, das erst die Leidenschaft im Streben nach lohnenden wissenschaftlichen Zielen ermöglicht, ist tief in der Achtung gesunken." (189)

In Ergänzung dazu ist zu sagen: Es entstehen theoretische Vorurteile dann, wenn einzelne Hypothesen zu angeblichen Theorien der Erklärung der Seele als ganzer "erweitert" und damit mißbraucht werden. Eine derartige Theorie behindert in ihrer Funktion als Vorurteil das Erkennen:

"Wo ein theoretisches Vorurteil herrscht, wird die Auffassung der Tatbestände befangen. Man sieht die Befunde immer schon im Schema der Theorie. Was für sie gilt und sie bestätigt, das interessiert. Was keinen Bezug auf sie hat, das wird überhaupt nicht wahrgenommen. Was gegen sie spricht, wird verschleiert oder umgedeutet. Die Wirklichkeit wird durch die Brille der Theorie gesehen. Es ist daher ständig unsere Aufgabe, von theoretischen Vorurteilen, die jederzeit in uns wirksam sind, absehen zu lernen, uns zu üben, rein die Befunde aufzufassen." (190)

Könnte man den Ausführungen JASPERS' in unserem ersten Zitat sicher bedenkenlos zustimmen, so wird seine Formulierung von der "reinen Auffassung der Befunde" aus transzendentaler Sicht zum Problem: Seit KANT kann der Anspruch auf wissenschaftliches Erkennen auf dem Boden rein empirischer, "untheoretischer" Auffassung nicht mehr ernsthaft erhoben werden. Dies deutet JASPERS selbst auch an, wenn er ausführt:

"Da aber jeder Befund nur vermöge bestimmter Kategorien und Methoden wahrnehmbar wird, ist das in jedem Befund der Natur der Sache nach Vorausgesetzte bewußt zu machen, das was 'in jeder Tatsache schon die Theorie' ist. Wir lernen so die Realitäten zu erblicken und dabei zu wissen, daß sie nirgends die Wirklichkeit an sich, nirgends die ganze Wirklichkeit sind." (191)

Zu ergänzen ist, daß die JASPERSsche Position der scharfen Trennung von "erblickter Realität" und "Wirklichkeit an sich" wieder die Gefahr eines bloß objektivierenden idealistischen Standpunktes und damit eines von ihm selbst zuvor kritisierten "philosophischen Vorurteils" mit sich bringt. Allerdings liegt genau an diesem Punkt eine der Hauptschwierigkeiten jeder, auch der transzendentalen Erkenntnistheorie. KANTS Standpunkt, den JASPERS wohl teilt, daß "Begriffe ohne Anschauung leer, Anschauung ohne Begriffe blind" seien, wurde von FICHTE in charakteristischer Weise weiterentwickelt; wir verweisen auf Kapitel III.a. Unter Anerkennung beider "Erkenntnisstämme" geht es FICHTE um das - nicht zufällige, sondern durch philosophische Reflexion geleitete - gezielte Aufsuchen des Einheitpunktes, um gerade das Abrutschen von Teiltheorien in die Funktion des philosophischen Vorurteils zu verhindern. Der (wissenschaftliche) Erkenntnisvorgang ist ein ständiges Ineinander-Greifen von empirischer Wahrnehmung und Denken; (FICHTE spricht, wie wir sahen, von der Leistung der "produzierenden Einbildungskraft"). Die Trennung beider Akte hat zwar unbestreitbaren didaktischen und heuristischen Wert, darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß wir es mit einem letztlich immer "ganzheitlichen" Prozeß zu tun

haben - ein Prozeß, der wir im Grunde selber
"sind".

Ad 3.

Im Rahmen des "somatischen Vorurteils" wird nach
JASPERS immer

"die stillschweigende Voraussetzung gemacht, daß
die eigentliche Wirklichkeit des Menschen wie
alles Biologischen ein somatisches Geschehen sei.
Erkannt sei der Mensch, wo er somatisch erkannt
sei, das Reden vom Seelischen sei vorläufig und
bedeute nur einen Lückenbüßer ohne rechten
Erkenntniswert." (192)

Konsequenzen dieses Vorurteils sind einerseits die
Vernachlässigung psychologischer Forschung,
andererseits die Entwicklung von "Hirnmythologien"
(193) gewesen, Theorien also, die - ohne
hinreichend abgesicherte wissenschaftliche Daten -
Seelisches mit Somatischem zu erklären vorgeben
und einen Sprung über den Graben des Leib-Seele-
Problems gleichsam erzwingen wollten und damit
naturgemäß scheiterten; ohne die konsequente
Anwendung transzendentaler Prinzipien ist aus
unserer Sicht das Hüben und Drüben dieses
"Grabens" notwendigerweise nicht einer
einheitlichen Betrachtung näher zu bringen.
Die Existenz des somatischen und auch des später
erwähnten psychologischen Vorurteils weist auf
grobe philosophische Mißverständnisse bei den
diese Vorurteile als "wahr" Verteidigenden hin:
Die einfache Voraussetzung der erkenntnistheo-
retischen Überlegenheit der Annahme der Ursache-
Funktion körperlicher Prozesse gegenüber
seelischen Vorgängen stellt eine unbegründete

Meinung dar und ist daher nach transzendentelem Verständnis keine wissenschaftlich haltbare Auffassung. Daß auch der philosophisch durchaus ernstzunehmende Empirismus und Materialismus eine transzendental fundierte Kritik erfahren, haben wir bereits zu zeigen versucht.

Gerade im Bereich der biologischen Psychiatrie erscheint die Auseinandersetzung mit den Gefahren des somatischen Vorurteils besonders wichtig. Im Gegenzug muß erneut betont werden, daß die Angst vor diesem Vorurteil natürlich nicht die wissenschaftliche Hypothesenbildung behindern darf; denn dies wäre lediglich ein Umschlagen in eine andere Art von Vorurteil.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, was die Einschätzung der Relevanz biologisch-psychiatrischer Forschung durch den Autor anbelangt, sei darauf hingewiesen, daß unserer Einschätzung nach gerade die sich ihrer erkenntnistheoretischen Grenzen bewußt seiende und nach methodenkritisch streng definierten Kriterien vorgehende "somatisch orientierte" psychiatrische Forschung in den letzten Jahrzehnten die entscheidenden Fortschritte in der Kenntnis der Grundlagen und in der Möglichkeit einer effizienten Therapie schwerer seelischer Störungen gebracht hat. Wir werden auf diese "praktischen", da handlungsrelevanten Fragen zurückkommen.

Ad 4.

Wenn Psychologie erweitert wird zu einem vermeintlichen Erklärungsmodell für das gesamte menschliche Erleben und Verhalten (194), so handelt es sich um das "psychologische" bzw.

"intellektualistische" Vorurteil, letzteres vor allem deshalb, weil eine rationale, kausaler Betrachtung stringent zugängliche Motivation unterstellt und als einzig gültig behauptet wird. In diese Vorurteile geraten wir nach JASPERS, "wenn verstehende Psychologie angewandt wird als kausale Erklärung mit der Voraussetzung der universalen sinnhaften Determination allen Erlebens. ... Solche Auffassung beruht letztlich nicht auf Psychologie, sondern auf ungeklärten moralistischen Vorurteilen. ... Irrationale Triebe und Gemütszustände pflegen auch da zu herrschen, wo das Individuum sich glauben machen will, daß es aus bewußten, verständigen Gründen handle. Die Übertreibung in dem Suchen nach rationalen Zusammenhängen, diese 'intellektualistische Psychologie', ist ein Hemmnis für das richtige verstehende Eindringen in die Zusammenhänge menschlichen Tuns." (195)

Somatisches und psychologisches Vorurteil sind keine sich ausschließenden Gegensätze; in der klinischen Praxis begegnet man oft Auffassungen, die beide Arten von Vorurteil gleichzeitig enthalten. Eine solche Situation liegt beispielsweise dann vor, wenn im Falle endogener Psychosen als "wahre", aber noch nicht gefundene Erklärung ein somatischer Krankheitsvorgang im Sinne des einzig möglichen Korrelates des gesamten klinischen Phänomens unterstellt wird, andererseits aber - zunächst in Form einer Übergangsregelung, die sich jedoch mehr und mehr verselbständigt - "psychologistische" Theorien von steigender Komplexität entwickelt werden, wobei schließlich jene Theorien und das klinische Faktum zuungunsten des letzteren miteinander verschmelzen.

Dieses Beispiel leitet, vor allem, was seine Kommentierung aus transzendentaler Sicht angeht, über zu der nächsten von JASPERS erwähnten Art von Vorurteil.

Ad 5.

Mit derjenigen Vorurteilsqualität, die JASPERS "Bildvorurteil" nennt, müssen wir uns unter Bezugnahme auf FICHTEs Erkenntnistheorie näher beschäftigen. Zunächst JASPERS:

"Das Seelische wird uns objektiv in Ausdruck und Werk, in Benehmen und Handeln, im somatischen Geschehen und in sprachlichen Äußerungen. Aber das Seelische selbst können wir nicht gegenständlich anschauen außer in Bild und Gleichnis. Wir erleben und vollziehen es, wir vergegenwärtigen es, aber erblicken es nicht. Wenn wir von Seelischem reden, so sprechen wir immer in Bildern, meist in räumlichen Bildern. ... Es ist jedoch häufig geschehen, daß das Bild als Bild vergessen und als geltende Konstruktion genommen wurde, die sich des ganzen Seelenlebens bemächtigte und zum Vorurteil ward." (196)

Die Erinnerung an PLATONS Höhlengleichnis wird noch verstärkt durch die folgende Formulierung an anderer Stelle des gleichen Werks:

"Die Seele als solche ist keineswegs Gegenstand. Sie wird Gegenstand durch das, als was sie in der Welt wahrnehmbar sich zeigt. ... In der Tat bleibt sie das Umgreifende, das nicht Gegenstand wird, sondern aus dem alle gegenständlich gewordenen Einzeltatbestände uns entgentreten." (197)

Daß wir nicht "Dinge an sich" oder die "Dinge selbst" unmittelbar erkennen können und nicht

einen direkten Zugang zu ihnen (198) haben (können), ist eine der transzendentalen Grundannahmen, die natürlich mit Recht auch auf Begriffe wie Seele, Geist, Denken Anwendung findet.

Was JASPERS hier mit "Bildvorurteil" oder "Bild" meint, entspricht jedoch nur begrenzt der Bedeutung des Begriffes "Bild" in der Transzendentalphilosophie. Wie wir sahen, konstatiert FICHTE nicht nur den notwendigen Zusammenhang zwischen Subjekt und Objekt, besser zwischen Denken und Sein ("Ich" und "Nicht-Ich") im Sinne eines - transzendentalen, nicht etwa bloß idealistischen - Bildens, sondern betont diesen Zusammenhang selbst wiederum in seiner Qualität als Denkakt (als "Tathandlung", "Actus") - in Abgrenzung von etwas nur Äußerlichem, Verobjektiviertem.

"Bild" und "Bilden" haben bei FICHTE - anders als bei PLATO und JASPERS - nicht den Charakter des Zweitrangigen, einer mehr oder weniger guten "Kopie" des hypostasierten "Dinges an sich". Bilden wird für FICHTE zum zentralen, transzendental erfaßbaren ("bildbaren") Erkenntnisakt; jedoch - und hier wiederum liegt eine Parallele zu JASPERS - darf dieser Prozeß nur dann transzendental genannt werden, wenn nicht nur die Ebene Subjekt/Objekt, sondern auch das reflexive Moment des Sich-Selbst-Betrachtens dieses Denkaktes Berücksichtigung findet. Bildvorurteile entstehen aus transzendentaler Sicht dann, wenn der transzendente Erkenntnisprozeß gleichsam halbiert, des eigentlichen Kernstücks, nämlich des reflexiven Momentes, beraubt wird - um einer täuschenden Einfachheit willen.

Ad 6.

Gerade die Psychiatrie, in gewissem Umfang auch die Psychologie, müssen sich mit der Voraussetzung auseinandersetzen, daß nur Quantifizierbares wissenschaftlich beschreibbar, erkennbar sein kann. Quantifizierbar heißt letztlich zählbar.

JASPERS führt aus:

"Von der exakten Naturwissenschaft kommt das Vorurteil, daß nur quantitative Feststellungen wissenschaftliche Arbeiten seien, daß die Untersuchung von bloß Qualitativem dagegen immer subjektiv und willkürlich bleibe. ... Wo solche direkte Untersuchung nicht möglich ist, wird selbst dann noch mit quantitativen Begriffen gearbeitet, wenn sich bei ihnen nichts mehr denken läßt. So ist z.B. in ernstgemeinten Konstruktionen im Laufe der Zeit die 'Intensität' der Vorstellung zur Ursache von Zwangsvorstellungen, zur Ursache hysterischer Phänomene, zur Ursache von Wahnideen und zur Ursache von Sinnestäuschungen, indem die ganze intensive Vorstellung 'nach außen projiziert wird', gemacht worden. ... Seelisches ist nie unmittelbar sinnlich wahrnehmbar, es sei denn im Ausdruck. Diese Selbstverständlichkeit bringt es mit sich, daß alle Psychopathologie, die sich nur an sinnlich Wahrnehmbares halten will, notwendig Psychologie ohne Seelisches sein muß." (199)

Dem ist voll zuzustimmen. Gerade die Entwicklung der psychiatrischen Evaluationsforschung der letzten Jahrzehnte hat die Bedeutung dieser kritischen Betrachtung erneut verdeutlicht: Es wurden verschiedenste Skalen zur "objektiven" Erfassung des psychopathologischen Befundes ("rating-scales") entwickelt, letztlich mit der Intention, die Beschreibung von Seelischem in Maß

und Zahl zu ermöglichen. Derartig erhobene Befunde lassen sich im Gegensatz zum klassischen frei formulierten und daher nicht so strikt schematisierten psychopathologischen Befund in elektronischen Datenverarbeitungsanlagen relativ einfach erfassen und auswerten. Auf diese Weise kann man zu einer speziellen, gleichsam mathematischen Art von psychiatrischen Diagnosen kommen, deren klinische und wissenschaftliche Relevanz aber umstritten ist (200).

Es geht hier wohlgemerkt nicht etwa darum, diesen Forschungsansatz einer "quantitativen Psychopathologie" als solchen nur negativ zu kritisieren. Seine Vorteile beispielsweise bei der Verlaufsbeobachtung (besonders bei wechselnden "Beobachtern") oder bei der Evaluation von Arzneimittelleffekten - gerade in der Psychiatrie ein enorm schwieriges Problem - liegen auf der Hand und zeigen sich täglich im klinischen Alltag. Abgewehrt werden muß aber der Anspruch, auf diesem Wege an die Totalität der "Sache selbst", der Krankheit, der Seele, des Bewußtseins, um nur einige Beispiele zu nennen, heranzukommen. Damit sind wir wieder im Bereich des oben diskutierten Bildvorurteils.

Inwieweit der scheinbar rationale und bescheidene Verweis auf Quantifizierbarkeit jedoch ebenfalls weitreichende theoretische Implikationen mit sich bringt, zeigt folgende Überlegung: Die klassische deutschsprachige Psychiatrie hat einen qualitativen und zumeist streng durchgehaltenen Unterschied konstatiert zwischen neurotischen und psychopathischen Störungen einerseits und Psychosen andererseits. Dabei lag - ohne nun auf Einzelheiten der psychiatrischen Nosologie eingehen zu wollen - der Hauptunterschied in der

qualitativen Differenz in Erleben und Verhalten psychotisch Erkrankter; wiewohl Psychosen in der Regel als schwerere psychische Störung imponieren als Neurosen, so war doch dieser - quantitative - Unterschied akzidentell: Leichte Formen psychotischen Erlebens, die beschrieben sind, bleiben in der kategorialen Einteilung Psychosen; desgleichen waren und sind schwerste neurotische Krankheitsbilder (vor allem bei Zwangs- und hysterischen Neurosen) gängige klinische Realität, werden aber durch ihre Schwere nicht zu Psychosen. Ein Schichtenmodell verlieh dieser Grundeinstellung Ausdruck:

- | | |
|-----|--|
| I | Organisch begründbare Psychosen |
| II | Endogene Psychosen |
| III | Neurosen und Persönlichkeitsstörungen
(Psychopathien) |

Diese Dreiteilung nach qualitativen Gesichtspunkten besagt, daß einer "höher" angeordneten Störung - unabhängig von deren Schweregrad - ein stärkeres diagnostisches und therapeutisches Gewicht zukommt als einer "tieferen". Der größte Vorteil liegt hierbei auf therapeutischem Gebiet: Die potentiell vital bedrohlichen Störungen der ersten beiden Kategorien haben Vorrang. Durch diesen pragmatischen Aspekt kommt zwar bis zu einem gewissen Grad der Schweregrad (im Sinne der potentiellen Bedrohlichkeit) wieder zur Geltung; die klinische Symptomatologie allein - und hier

liegt der Akzent - liefert die kategoriale Zuordnung jedoch nicht.

Streng genommen, kann in diesem Modell - unabhängig vom klinischen Bild - eine Neurose dann nicht mehr diagnostiziert werden, wenn eine gesicherte endogene Psychose vorliegt, und eine endogene Psychose dann nicht mehr, wenn eine organische Hirnerkrankung bekannt ist. Gerade dieser letztgenannte Umstand führt natürlich zu einem gewissen Informationsverlust durch die hierarchisch-kategoriale Struktur; rein dimensionale Modelle setzten in ihrer Kritik auch genau an diesem Punkt an.

So führte die Hypothese der Prävalenz des Quantifizierbaren zu ganz anderen nosologischen Ansätzen: Die Einteilung erfolgt dimensional nach - durch Zahlen ausdrückbarem - Schweregrad. Krankheitseinheiten im klassischen Sinn werden skeptisch beurteilt oder prinzipiell in ihrer Existenz angezweifelt; "Spektrum-Diagnosen" entstehen, bei denen je nach Symptomenverteilung die verschiedenen psychiatrischen Syndrome kontinuierlich ineinander übergehen (201). Es handelt sich hierbei keineswegs um theoretische Randfragen der Psychopathologie, sondern um zentrale handlungsrelevante Probleme, die unmittelbaren Bezug zum Patienten und dessen Behandlung haben. Wir wollten dabei nicht wertend Stellung nehmen zu der einen oder anderen psychiatrischen Nosologie, sondern jeweils auf die - zumeist unreflektierten und damit zum Vorurteil geratenden - philosophischen Implikationen und deren Bedeutung aufmerksam machen.

Wir wollen uns nun der eigentlichen Frage zuwenden, inwieweit der transzendente Gedanke in

nutzbringender Weise auf den psychiatrischen Krankheitsbegriff Anwendung findet.

Es wurde bereits deutlich, daß es "den Krankheitsbegriff" im Sinne einer schlichten Definition in der Psychopathologie nicht geben kann. Denn ein Krankheitsbegriff bezieht sich jeweils auf ein Objekt, dem er das Attribut "krank" zuweist. Dieses Objekt kann nun sein "der Mensch", "der Geist", "die Seele", "das Gehirn", "die Nervenzelle", um nur wenige Beispiele zu nennen.

Die Vorteile, aber auch die erkenntnistheoretischen Grenzen der einzelnen Unterarten des Krankheitsbegriffs in der Psychiatrie haben wir oben kurz umrissen. In der folgenden Diskussion des psychiatrischen Krankheitsbegriffs in einem übergeordneten Sinn wollen wir in drei zunächst getrennten Schritten, die jedoch später zur Einheit gefaßt werden, das Problem beschreiben. Dieses Schema gibt einen einleitenden Überblick:

I. Krankheit als praktischer Begriff: a) "Lebensweltlichkeit" b) Negativität c) Handlungsrelevanz	II. Krankheit als theoretischer Begriff: a) empirische Ebene b) organische Ebene c) Freiheits-/Geist-Ebene
III. Vereinigung beider Aspekte im transzendentalen Konzept des "Bildens" des Begriffs der Krankheit	

Ad I.

Bewußt stellen wir in einer philosophischen Abhandlung den Aspekt des Praktischen im Zusammenhang mit dem Krankheitsbegriff an den Beginn. Denn gerade die (Wieder-) Vereinigung der - allerdings immer nur scheinbar getrennten - theoretisch-abstrakten und praktisch-handlungsbezogenen Ansätze ist ja ein Grundanliegen der Transzendentalphilosophie - besonders im Sinne FICHTEs. Die offensichtliche, einer Begründung oder Rechtfertigung kaum bedürfende praktische Qualität eines jeden Krankheitsbegriffs wollen wir an drei Aspekten verdeutlichen, die auch in der Literatur häufig betont werden:

a) Krankheit wird oft als ein "lebensweltlicher Begriff" bezeichnet:

"Vor jeder wissenschaftlichen Konzeptualisierung wird Krankheit lebensweltlich als Befallenwerden von Leiden erfahren." (202)

DEGKWITZ faßt zusammen, daß der Terminus "krank" trotz aller definitorischen Schwierigkeiten keineswegs ein leeres Wort sei:

"Im Gegenteil, jeder weiß, was gemeint ist, wenn gesagt wird, der oder jener ist krank und kann deswegen nicht zur Arbeit, einer Sitzung oder zum Kongreß kommen. Diese Auskunft sagt jedem etwas, obwohl es sich dabei offensichtlich nicht um eine Mitteilung über einen bestimmten medizinischen Sachverhalt handelt. Mit "krank" wird also etwas Charakteristisches aus dem Erfahrungsbereich des Menschen benannt, das allgemein bekannt ist. Das heißt natürlich nicht, daß jeder im einzelnen genau das Gleiche darunter versteht. Was der

einzelne mit dem Wort "krank" an Vorstellungen verbindet, hängt von seiner persönlichen Erfahrung und seinem Wissensstand ab. Dennoch ist die Aussage etwas allgemein Verständliches über eine Grunderfahrung menschlichen Seins." (203)

Ähnliches gilt vice versa für den Terminus "gesund". In beiden Fällen - Krankheit wie Gesundheit - handelt es sich um Begriffe, die in der Alltagssprache nicht nur vorkommen, sondern von großer praktischer Relevanz sind, zumeist ohne wesentliche Mißverständnisse "verstanden" und daher selten hinterfragt werden. Solches Hinterfragen wird oft auch sehr kritisch unter Nützlichkeitskriterien betrachtet:

"Die meist mühselige und nicht immer fruchtbare Beschäftigung mit großen theoretischen Fragen eines Fachgebiets geschieht in der Regel aus konkreten Anlässen." (204)

Der "konkrete Anlaß" unserer Untersuchung ist die zunehmende Diskrepanz zwischen den methodisch wie inhaltlich kaum noch vergleichbaren Ansätzen der psychiatrischen Einzeldisziplinen, die sich aber alle auf das gleiche "Objekt", den psychisch kranken Menschen, beziehen. Auch erscheint uns der zur Zeit bestehende Gegensatz zwischen der selbstverständlichen "lebensweltlichen" Natur des Krankheitsbegriffs einerseits und seiner "realwissenschaftlichen" Unfaßbarkeit andererseits sehr bezeichnend und für eine Betrachtung nach transzendentalphilosophischen Gesichtspunkten besonders geeignet.

b) In aller Regel wird Krankheit sowohl im umgangssprachlichen wie im wissenschaftlichen Zusammenhang als etwas Negatives, mit Nachteilen für den Betroffenen oder seine Umwelt Verbundenes

verstanden. Wir wollen dies an den folgenden, von HAFNER zusammengetragenen Krankheitsdefinitionen veranschaulichen:

- "1. Krankheit ist Abweichung von regelmäßigen gesunden Lebensprozessen (CONHEIM, 1882).
2. Krankheit ist der Ausdruck dafür, daß die Anpassungsgrenze des Organismus an seine Umwelt überschritten ist (HUECK, 1937).
3. Krankheit ist ein Lebensvorgang, der die psychische oder physische Leistungsfähigkeit beeinträchtigt (GLATZEL, 1970).
4. Krankheit bezeichnet eine Klasse von Fällen, die durch die Erfahrung therapeutischer Sorge für den Betroffenen oder für seine Bezugsperson gekennzeichnet sind (KRAUPL TAYLOR, 1976).
5. Krankheit ist die Summe jener abnormen Phänomene, die sich bei lebenden Organismen entwickeln und sich derart von der Norm unterscheiden, daß ihnen ein biologischer Nachteil entsteht. Dieser Nachteil ist als verminderte Fortpflanzungsfähigkeit und Lebenserwartung zu definieren (SCADDING, 1967; KENDELL, 1975).
6. Krankheit ist ein dem Leben nicht immanenter und nicht beabsichtigter Prozeß, der wichtige Funktionsfähigkeiten des Betroffenen beeinträchtigt (BOJANOVSKY, 1977).
7. Ein Fall von psychischer Krankheit ist durch eine manifeste Störung der psychischen Funktionen definiert. Diese muß hinreichend spezifisch im klinischen Charakter, konsistent erkennbar in Übereinstimmung mit einem klar definierbaren Standard-Muster und schwer genug sein, um den Verlust der Arbeitsfähigkeit oder sozialer Fähigkeiten oder beider in einem Ausmaß zu verursachen, das mit dem Verlust an Arbeitszeit

oder der Notwendigkeit rechtlicher oder sozialer Maßnahmen spezifiziert werden kann (WHO-Exp. Com. Mental Health, 1960)." (205)

Alle Definitionen enthalten den Aspekt des Negativen, des Nachteils. Lediglich die gleichsam operationalisierte Definition 4, die den Krankheitsbegriff aus der spezifischen Reaktion der Umwelt des Betroffenen ("therapeutische Sorge") herleitet, bildet eine gewisse Ausnahme; allerdings kommt auch diese betont "sachliche" und von Beeinflussung durch bloß subjektive Interpretation frei zu bleiben sich bemühende Definition nicht völlig ohne eine negative Konnotation in Form des Wortes "Sorge" aus. Daß jenseits einzelwissenschaftlicher Spezialdefinitionen die negative Wertigkeit ein allgemeines, wenn auch im besonderen Kontext der Einzeldisziplin schwer faßbares Kriterium der Krankheit ist, darf nicht etwa als Banalität angesehen werden, sondern verweist erneut auf das uns als Einheit entgegentretende Phänomen des "psychisch kranken Menschen", dem als solches auch wissenschaftlich Rechnung getragen werden muß.

c) "Krankheit" und "krank" sind nicht nur einen Zustand beschreibende Begriffe. Das Sprechen von Krankheit impliziert, besonders für die direkt Betroffenen (hier: Patient und Arzt), eine Aufforderung zum Handeln, eine Intention zum Ändern des Zustandes. Diese Handlungsrelevanz eines jeden Krankheitsbegriffs - wie im übrigen auch die Handlungsrelevanz der Diagnose (206) - weist als allgemeines Kriterium über die einzelwissenschaftliche Begrenztheit hinaus,

ebenso wie die zuvor genannte Qualität des Negativen.

Die Handlungsrelevanz des Krankheitsbegriffs hat in der Psychiatrie noch eine weitergehende Bedeutung: Gerade die schwersten und damit einer Behandlung am dringendsten bedürftenden psychischen Krankheiten sind häufig auf der Seite des Betroffenen durch ein völliges Fehlen von "Krankheitseinsicht" und Behandlungswilligkeit gekennzeichnet. Dieser Betroffene nämlich ist hier sensu strictu kein Patient (lat. *patiens*), er leidet - subjektiv - nicht; wohl aber nennen wir ihn "krank", und wir müssen ihn mitunter zu einer Therapie zwingen. Dies zeigt einerseits, daß die praktischen Auswirkungen des Krankheitsbegriffs in weitreichender Weise Bezug nehmen auf den Patienten, den Arzt sowie auf das gesamte soziale Umfeld; andererseits stehen wir vor einem für psychiatrische Erkrankungen besonders typischen Merkmal: dem sich auf verschiedenen Ebenen vollziehenden Verlust an Freiheit für den Betroffenen - wir werden darauf zurückkommen. Eine das Gesamtphänomen allzusehr objektivierende Fassung des Krankheitsbegriffs unterschlägt die subjektive Seite, den Umstand, daß aus der Sicht des Patienten eine Krankheit dann vorliegt, wenn er sich "krank fühlt"; und nur dann sind die aus der Feststellung des Status "krank" resultierenden Handlungen für alle Beteiligten zunächst unproblematisch.

Nach dieser Übersicht über einige der praktischen Aspekte des (psychiatrischen) Krankheitsbegriffs wollen wir uns nun seinen theoretischen Bezügen zuwenden.

Ad II.

Wir wollen dabei vor allem erkenntnistheoretische Überlegungen anstellen. Da wir einerseits mit dem Terminus "krank" je den ganzen Menschen meinen, andererseits aber mit einem so generalisierten Begriff den Ansprüchen der Einzeldisziplinen auf möglichst exakte Grenzziehung nicht gerecht werden können, sollen im folgenden - gemäß unserem Schema - drei verschiedene erkenntnistheoretische Ebenen des Krankheitsbegriffs zunächst getrennt gesehen werden.

a) Empirische Ebene ("Physiologie als Physik")

Hier geht es um die Abläufe im menschlichen Organismus, die mittels naturwissenschaftlicher (Meß-) Techniken, also in der Regel unter Anwendung physikalischer und chemischer Verfahren, genau bestimmbar sind. Gesucht wird letztlich nach "gesetzmäßigen", kausalen Zusammenhängen. Es interessieren zunächst die Einzelphänomene. Fragen nach dem Zweck oder etwa die Interpretation des Beobachteten mit Hinblick auf die Selbstreflexion des Menschen haben auf dieser Ebene noch keine Relevanz; sie sind mit den begrifflichen Mitteln, die hier zur Verfügung stehen, noch nicht einmal formulierbar.

Dies gilt natürlich auch für ein so hochkomplexes Konstrukt wie den Krankheitsbegriff: Diese empirische Ebene, sofern man tatsächlich ausschließlich auf das Sammeln von Sinnesdaten (auf die "Anschauung" im strengen Sinne) rekurriert, kann vor allem deswegen nicht zur

abschließenden Konstitution eines Krankheitsbegriffs führen, weil wir "alle Begriffe, die wir von den historischen Daten aus und an ihnen gewinnen wollen, selbst entwerfen und, soweit sie nicht schon vom Verstande zur Konstitution des Außenobjekts apriorisch investiert sind, mit der reflektierenden Urteilskraft erfinden und an das zu Bestimmende herantragen, um es gegebenenfalls (ob dies möglich sein wird, hängt von seiner spezifischen anschaulichen Gegebenheit ab) mittels ihrer zu begreifen. Dies gilt für alle Merkmale, die induktiv gewonnen werden." (207)

Allein die Einführung einer "reflektierenden Urteilskraft" bei KANT bzw. der "ursprünglich produzierenden Einbildungskraft" bei FICHTE als notwendiger Konstituenten von Erkenntnis überhaupt weisen über die rein empirische Ebene hinaus. Die sehr enge und für die Grundlegung einer "Wissenschaft" bei weitem nicht ausreichende Begrenzung der empirischen Ebene darf nicht als Abwertung dieses Erkenntnisbereiches verstanden werden. Sinnesdaten müssen gesammelt werden, um dann im weiteren Verlauf der "Erfahrung" und "Erkenntnis" zu Elementen wissenschaftlicher Hypothesen entwickelt zu werden. Aber das Sinnesdatum selbst "setzt" noch keine Erfahrung; wir haben gesehen, daß der Empirismus auch und gerade in seiner strengen Form apriorische Elemente - uneingestanden - investieren muß, um überhaupt jenseits der Sinnesdaten, die ja ursprünglich völlig unverbundene Einzelfakten ("Hemmungen" im FICHTEschen Sinn) darstellen, Erfahrung zu konstituieren.

Wir halten fest: Die empirische Ebene liefert Sinnesdaten, die durch Denkleistungen (durch das

Bewußtsein) für uns zu so etwas wie "Erfahrung" werden. Diese aposteriorischen Bestandteile der Erkenntnis sind nach FICHTE als solche zwar formal, aber eben nicht inhaltlich transzendental deduzierbar; bei KANT noch waren sie weder formal noch inhaltlich deduzierbar; KANTS aus seiner Sicht unvermeidlicher und von FICHTE kritisierte Rückgriff auf eine "Minimalanleihe bei der Physik" wurde bereits eingehend erläutert (208).

Sinnesdaten sind für uns im Erkenntnisprozeß aller Wissenschaften unerläßlich. Durch das transzendente Konzept wird diese wichtige Funktion anerkannt und in ihrer Eigenständigkeit sogar noch betont; andererseits wird aber auch ihre Begrenztheit aufgewiesen und gezeigt, daß Wissenschaft nie durch diese Ebene allein konstituiert werden kann. Aus transzendentaler Sicht ist jede wissenschaftliche Aussage notwendig (auch) überempirisch.

Im konkreten Fall der psychiatrischen Forschung ist die Situation insofern erschwert, als eine Datenerhebung auf "rein" empirischer Basis - Idealfall: in der Physik - kaum je vorkommt. Die dergestalt zu erfassenden Merkmale eines Patienten wie etwa Körpergewicht, Größe, Blutdruck sind für psychopathologische Fragestellungen weniger relevant. Schon bei den Kriterien des Körperbaus, der "Primärpersönlichkeit" (im Sinne des "Charakters") und der Art der Sozialisation des jeweiligen Patienten - also gleichsam noch im Vorfeld des Krankhaften -, erst recht jedoch bei der Erhebung des eigentlich interessanten psychopathologischen Befundes verlassen wir notwendigerweise die physikalisch-empirische Ebene; die beiden anderen Ebenen müssen hier Berücksichtigung finden.

Dennoch ist die Unersetzlichkeit der physikalisch-empirischen Ebene auch in der psychiatrischen Forschung zu verteidigen. Ohne diese Bedingung vergrößert sich die Gefahr des Abgleitens in bloß subjektiv-spekulative Theorien der Entstehung - und dann auch entsprechenden Behandlung - psychischer Krankheiten.

"Krankheiten" als Begriffe kann es auf der empirischen Ebene noch nicht geben; vielmehr existieren lediglich unterschiedliche durch Sinnesempfindungen gegebene sinnliche Data, die allenfalls durch das Denken zu "Erfahrung" werden und als solche nach einem weiteren Schritt, zum Beispiel in Form von Meßwerten, Tabellen oder Statistiken, abgebildet werden.

b) Ebene des Organischen

Wir sahen, wie schwierig und letztlich künstlich die isolierte Betrachtung der empirischen Ebene bei der Untersuchung organischer Strukturen ist. Das gleiche trifft natürlich auch auf eine streng isolierte Untersuchung der organischen Ebene zu. Dennoch wollen wir die genannte Auftrennung zumindest vorläufig beibehalten.

Für den transzendentalen Standpunkt kommt bei der Betrachtung von Lebewesen notwendig das Moment des Zweckhaften ins Spiel, bei KANT als *r e g u l a - t i v e* Idee, bei FICHTE - schärfer - als *K o n s t i t u e n s* der möglichen Erfahrung schlechthin, insbesondere aber der Erfahrung des Lebendigen als solchen. Auf erkenntnistheoretischer Ebene hatte FICHTE der Vernunft eine Tendenz zugesprochen, sich selbst "absolut zu realisieren"; KANT zeigte in der "Kritik der

praktischen Vernunft" den Menschen als ein der "intelligiblen Welt" zugehöriges Wesen auf, das nach "Freiheitsgesetzen" handelt und somit ein moralisches Wesen ist. In beiden Konzeptionen ist also das Moment des "Telos" ein notwendiger Bestandteil.

Das Ausgerichtetsein auf ein Ziel wird als für organische Strukturen spezifisch gesehen - der erkennende Mensch kann Organisches überhaupt nur so "verstehen"; kausal-deterministische Ansätze - auch in der abgemilderten Form des kybernetischen Konzeptes der "Regelkreise" als autoregulative Systeme - können dem Gesamtphänomen "Organismus" nicht gerecht werden. Das denkerische "Setzen" eines Zweckes im Sinne des Antizipierens eines noch nicht Seienden ist auch Voraussetzung für das "Konstruieren" eines biologischen Regelkreises.

Wie wir an anderer Stelle sahen, stößt die Anerkennung des teleologischen Momentes im Bereich der organischen Natur auf scharfe Kritik bei positivistisch orientierten

Wissenschaftstheoretikern, die eine Einführung bloß spekulativer, "metaphysischer" Gedanken gleichsam "durch die Hintertür" befürchten. Gerade dies ist der Transzendentalphilosophie so wesensfremd wie kaum ein anderes Moment. Insofern treffen sich hier in der Intention transzendentaler und positivistischer Ansatz - allerdings mit dem entscheidenden Unterschied, daß der Positivismus jede Erkenntnis, die nicht dem Methodenideal der sogenannten "Realwissenschaften" entspricht, ablehnt, wohingegen der

Transzendentalismus dieses Methodenideal zwar innerhalb des fest definierten Rahmens der empirischen Einzelwissenschaften durchaus anerkennt, andererseits jedoch betont, daß

"Erkenntnis" darüber hinaus durch die Qualitäten des Setzens von Zwecken und der Freiheit der Vernunfttätigkeit konstituiert wird. Die beiden letztgenannten Qualitäten der Erkenntnis entziehen sich naturgemäß der Erfassbarkeit und Überprüfbarkeit durch "realwissenschaftliche" Methoden, während aus transzendentaler Sicht "Realwissenschaft" umgekehrt erst durch die Funktion des Erkennens in seiner Gesamtheit möglich wird. Dadurch werden teleologisches Denken und das Konzept der freien Vernunfttätigkeit aber mitnichten zu "metaphysischen Relikten", wie es mitunter behauptet wird. Sie konstituieren vielmehr das (urteilende) "Ich" und damit auch die Grundlage jeder Wissenschaft.

Wenn wir nun nach transzendentelem Konzept den Menschen als organisches Wesen, d.h. vor allem unseren Leib, auch teleologisch fassen, wie könnte dann auf dieser Ebene "Krankhaftes" gedacht werden?

Streng genommen, ist "Krankheit" im auch alltagssprachlich gemeinten Vollsinn des Wortes auf dieser Ebene noch nicht denkbar. Die wesentliche Schwierigkeit des Krankheitsbegriffes besteht ja gerade in der Notwendigkeit, sich jeweils aller drei Ebenen bewußt zu sein.

Trotz dieser prinzipiellen Einschränkung bringt die Erfassung dieser Ebene in bezug auf die Gesamtkonstitution eines Krankheitsbegriffs doch weiter: Denn unter Zuhilfenahme derjenigen Denkleistungen, die auf dieser Erkenntnisebene möglich sind, können wir Sinnesdaten ("Hemmungen") nicht nur als solche erfahren und sammeln, sondern sind in der Lage, organische Strukturen mit ihren besonderen Bedingungen spezifisch zu erfassen; "spezifisch" soll hier heißen 'als Entitäten, die

jenseits ihres auch kausal-mechanischen Bedingtseins notwendig als zweckbestimmt gedacht, gesetzt werden müssen'. Um nicht mißverstanden zu werden, sei erneut betont, daß diese Einteilung in "Ebenen" natürlich nur zu einer künstlichen, allerdings nicht völlig beliebigen Trennung der "Erkenntnisobjekte" (sinnliche Materialität, Lebewesen, freie Vernunft) führt; Erkenntnis im eigentlichen Sinne erfordert stets, ja i s t eine freie Vernunftleistung, welche hier aus Gründen der Übersichtlichkeit der Ebene 3, die wir im Anschluß betrachten werden, zugeordnet wurde.

"Krankhaftes" kann nun hier im Sinne eines Teilaspektes des Gesamtkonstruktes "Krankheit" verstanden werden als Sich-Widerstreiten verschiedener Zwecke, auf die hin der Organismus oder Teile von ihm ausgerichtet sind. Beispielsweise entwickelt sich ein tumoröser Prozeß zwar unter gewissen Gesetzen und kann auch durchaus, sofern man ihn nicht als bloß mechanische Auswirkung auf Organisches ansehen will, als finale Struktur mit dem "Ziel" des Wachstums um seiner selbst willen interpretiert werden; sein Ausgerichtetsein auf "Zwecke" steht jedoch inhaltlich dem Zweck des Gesamtorganismus, der ja unter anderem Stabilisierung und Perpetuierung der Lebensprozesse ist, diametral entgegen. Man kann auch das Phänomen der "krankhaft" gestörten biologischen Regelkreise hier einordnen. Zwar ist, um auf einen wesentlichen Einwand erneut hinzuweisen, die teleologische Interpretation biologischer Systeme von positivistischer Seite mit den Argumenten abgelehnt worden, daß sich Teleologie bei fortschreitender "realwissenschaftlicher"

Sachkenntnis entweder als Pseudoteleologie, die sodann durch eine kausal-deterministische Erklärung ersetzt werden könne, entpuppen und damit überflüssig werde, oder - bei Nichteintreten des letztgenannten Falles - gänzlich dem Bereich bloß metaphysischer Spekulation zugewiesen und dadurch wissenschaftlich verpönt werde. Wir glauben, begründet zu haben, warum der Erforschbarkeit etwa von Regelkreisen durch die transzendental fundierte und daher prinzipielle Verteidigung der Berechtigung und Notwendigkeit des teleologischen Denkens keineswegs geschadet wird. Nicht als Beweis, aber immerhin als Hinweis mag die Tatsache dienen, daß in der Nomenklatur der Kybernetik als durchaus zentrale Begriffe die des "Sollwertes" und "Istwertes" anzutreffen sind; allein auf den Begriff "Sollwert" ist die im Kapitel über die Teleologie-Frage geschilderte Diskussion voll anwendbar; ein solcher Begriff ist aus unserer Sicht rein aposteriorisch nicht zu begründen, teleologische Komponenten müssen in Ansatz gebracht werden und sollten dann auch als solche gewürdigt und kritisch reflektiert werden. Konkrete Beispiele für biologische Regelkreise, die im Falle einer "krankhaften" Störung zu gravierenden Auswirkungen für das betroffene Individuum führen, sind die innere Sekretion, die Regulation des Blutdrucks, metabolische Prozesse, vor allem deren Steuerung durch Enzyme sowie - im Falle der Psychiatrie - transmittergesteuerte Erregungsausbreitungsprozesse im zentralen Nervensystem.

Die empirische Ebene lieferte uns die verschieden intensiven Sinnesdaten, die wir formal in Meßgrößen fassen können, die Ebene der organischen Strukturen führte zur Möglichkeit der spezifischen

Interpretation dieser Meßgrößen in Richtung auf die Funktion des Organismus und die Auswirkung auf diesen als auch teleologisch gefaßt. Konnte im ersteren Fall Krankhaftes von Normalem im streng empirischen Sinn noch nicht unterschieden werden, so haben wir hier bereits die Möglichkeit eines - wenn auch vorläufigen - Krankheitskonstruktes vor uns: Dieses ist bei der Betrachtung organischer Erkrankungen - wiederum am besten dargestellt durch die Störung der die Homöostase aufrechterhaltenden Regelkreise - evident. Können aber auch psychische Krankheiten auf dieser Ebene als solche "verstanden" werden?

Die Antwort kann nur lauten: als ganze sicher nicht, sondern allenfalls insoweit sie Korrelate der organischen Funktionsstörung sind. Wenn etwa eine Fehlregulation der innersekretorischen Drüsen, wie zum Beispiel beim Morbus CUSHING, zu psychopathologischen Auffälligkeiten (depressive oder inadäquat euphorische Stimmungslage, Angst, Wahn) führt, so ist diese psychische Veränderung sehr wohl auf dieser Ebene der organischen Struktur erfaßbar, solange es um die klinische Phänomenologie geht. Sobald aber - und dies ist unabdingbar - das reflexive Moment in Form der Reaktion des Betroffenen auf die Störung ins Spiel kommt, verlassen wir notwendigerweise diese Ebene und kommen in den Bereich der Vernunfttätigkeit und ihrer Modifikation, nämlich hier die Einschränkung durch "Krankheiten". (Wohlgedacht, die "Vernunft" als Erkenntnisfunktion konstituiert natürlich auch den empirischen und organischen Bereich mit, ja macht ihn als solchen erst möglich; wir versuchen lediglich, das Kriterium der "Störung" in seiner Möglichkeit und Bedeutung auf den verschiedenen Ebenen zu beleuchten unter

bewußter Vernachlässigung der natürlich stets begleitenden, "mitgedachten" Tätigkeit der freien, "bildenden" Vernunft.)

Man fragt jetzt möglicherweise nach der praktischen Relevanz dieser Unterteilung in drei Ebenen im Bereich der Theorie psychischer Krankheiten, wo doch bereits vor der Diskussion der dritten Ebene deutlich wird, daß "Krankheit" im allgemeinen und "psychische Krankheit" im besonderen notwendig auf alle drei Ebenen verweist. Der Sinn dieser Unterteilung wird jedoch anhand eines Beispiels augenfällig: Die sogenannten "endogenen Psychosen", d.h. aus heutiger Sicht vor allem die schizophrenen Störungen und die manisch-depressive Erkrankung (Zyklothymie), sind seit der Entstehung der wissenschaftlichen Psychiatrie im Laufe des 19. Jh. aufgrund der - bis heute - mangelhaften Kenntnisse über ihre Ätiologie, Pathogenese und Therapie Gegenstand heftiger Kontroversen gewesen. Diese Krankheitsbilder, die relativ häufig sind und angesichts der persönlichen und sozialen Konsequenzen zu den ausgesprochen "schweren" Krankheiten gerechnet werden müssen, sind beschreibend klinisch erfaßt worden, sind als - psychische - Epiphänomene organischer Störung unterschiedlicher Hirnstrukturen gedeutet und sind auch als - rein psychische oder (besser) geistige - Störungen des "In-der-Welt-Seins" oder als subjektive Lebensalternative angesichts einer "wirklich verrückten" Welt verstanden worden. Häufig traten diese jeweiligen Ansichten mit einem unberechtigten Absolutheitsanspruch hervor und schaden damit nicht nur den betroffenen Patienten, sondern waren auch der wissenschaftlichen Kommunikation hinderlich. Auf

allen drei Ebenen liegen Befunde bei Patienten mit endogenen Psychosen vor; alle haben in ihrem speziellen Zusammenhang ihre Berechtigung, insbesondere die Befunde der rein empirischen und der "organischen" Ebene. Letztere beide stellen Grundlagen dar für die biologische Psychiatrie, die in der jüngeren Vergangenheit durch die Entwicklung effizienter Therapiemaßnahmen und durch ihre Hypothesenbildung zur Ätiologie endogener Psychosen (209) große Fortschritte ermöglicht hat.

c) Ebene des Geistes / der freien
Vernunfttätigkeit

Wir sind davon ausgegangen, daß Bewußtsein - nicht im psychologischen, sondern im transzendentalen Sinn als reflexives Moment des Denkens selbst ("ich bilde (m)ich") - eine Vernunftleistung ist, die nur dem Menschen zukommt. Störungen eines so konzipierten "Selbstbewußtseins" können demnach nur beim Menschen vorkommen. In FICHTEs Philosophie ist Bewußtsein zu verstehen als Funktion des Ich - hier verstanden als das "philosophische" Ich, mit dem sich die WL befaßt -, welche die Erfahrung des individuellen Ich als Einheit und auch die Erfahrung der Intersubjektivität, d.h. die Erfahrung des anderen individuellen Ich in seiner Freiheit, erst ermöglicht. Gerade diese beiden Grunderfahrungen des Menschen als Individuum werden nun bei psychischen Krankheiten nachhaltig gestört. Daher kommt dieser Ebene bei der Betrachtung des psychiatrischen Krankheitsbegriffs ganz besondere Bedeutung zu.

Wir möchten zunächst ein konkretes Beispiel eines Patienten geben, um den krankheitsbedingten Verlust an Freiheit anschaulich zu machen. Wir zitieren aus einer Kasuistik, die der für die Grundlagen der Psychopathologie sehr bedeutsamen und von uns bereits erwähnten Arbeit Klaus CONRADs über "Die beginnende Schizophrenie" entnommen ist: "Bald entnahm er (der Patient mit einer beginnenden schizophrenen Psychose, Ref.) Gesprächen, daß er nachts eine "Rolle" bekommen, vielleicht im Freien an einen Baum gebunden und irgendwie gekennzeichnet werden sollte Man machte ihm auch hierüber gewisse Andeutungen. ... Man bot ihm eine Zigarette an, und er wußte gleich, daß sie irgendwie präpariert war mit einem Stoff, um seinen Willen zu lähmen oder ihm etwas vorgaukeln zu können. ... Alle waren zu seiner Beobachtung da; aus den Gesprächen erkannte er mit Erstaunen, daß man sein Privatleben gut kannte. Anspielungen auf seine Familie wurden gemacht. ... Er begann den Zusammenhang zu verlieren. Es schien ihm übernatürlich zuzugehen. ... Seine Gedanken wurden weiter überwacht, man rückte immer näher an ihn heran In Zeitschriften, die er bekam, stellte er lauter Fehler fest, ... die alle absichtlich gemacht waren, um ihn zu prüfen. ... Alles war sehr schlau eingefädelt. Es ergötzte ihn anfangs, zuletzt ärgerte es ihn. Welchen Zweck man verfolgte, war nicht klar, aber man wollte seine Aufmerksamkeit prüfen. Auf eine Karte, die er nach Hause geschrieben hatte, bekam er einen Brief von den Eltern, sie wunderten sich nicht, daß er in Marburg sei, da sie schon von seiner "Krankheit" verständigt worden seien. Es waren also 3 Möglichkeiten: Entweder, sie wurden gezwungen, so zu schreiben; oder man hatte ihnen vorgespiegelt,

daß er "krank" sei oder sie schrieben es, obwohl sie wußten, daß er nicht "krank" war, weil sie mit den anderen zusammenarbeiteten. Denn ihm war ja klar, daß er nicht "krank" sei. Deshalb kam ihm auch die "Visite" so lächerlich vor, eine Art Theater. ... Er gab schließlich den Widerstand auf Man wußte infolge der Gedankenübertragung ja doch, wie es in seinem Innern aussah. ... Er habe jetzt immer das Gefühl der Unsicherheit, fühle sich den meisten nicht gewachsen. Manchmal merke er sogar, daß man im Voraus wisse, was er dächte." (210)

In psychopathologischer Terminologie enthält diese Krankengeschichte, die hier stark gekürzt wiedergegeben wurde, Beispiele für die Phänomene der Wahnstimmung, der Wahnwahrnehmung, des Beziehungs- und Bedeutungswahns, der Gedankenausbreitung und Gedankenbeeinflussung, des "Hypnose-Gefühls" sowie - durch unsere Kürzung nur in Ansätzen erkennbar - der katatonen Veränderung der Motorik. Viele dieser Symptome sowie die hier nicht aufgetretenen Sinnestäuschungen im engeren Sinn ("Halluzinationen", etwa das Hören von kommentierenden Stimmen) gehören zu den häufigen Anzeichen schizophrener Psychosen; mitunter wurde auch von pathognomonischen Symptomen gesprochen, d.h. die Hypothese aufgestellt, daß das Vorhandensein gewisser Symptome die Diagnose einer Schizophrenie sichere und daß umgekehrt jede Schizophrenie gewisse typische Symptome aufweisen müsse. Auf Einzelheiten dieser - nach wie vor kontroversen - psychopathologischen Diskussion wollen wir nicht eingehen.

Bereits auf der deskriptiven Ebene der klinischen Psychopathologie wird dieser vorgestellte Verlust an Freiheitsgraden evident: Psychotische Patienten

bestimmen ihr Handeln oft nicht aufgrund von Entscheidungen, die sie als persönlich und damit selbst verantwortet erleben, sondern fühlen sich beeinflusst, gelenkt, ferngesteuert, "hypnotisiert". Diese häufig als besonders kennzeichnend für schizophrene Psychosen angesehenen Symptome sind ausgesprochen quälend für den Patienten, insbesondere aufgrund ihres hohen Realitätswertes: Der Patient "fühlt sich nicht nur so", als ob er hypnotisiert oder ferngelenkt würde, er wird aus seiner Sicht wirklich ferngelenkt; seine Gedanken sind entweder nicht die seinen, sind vielmehr in ihn hineinmanipuliert, um ihn zu testen und zu beeinflussen, oder die eigenen Gedanken werden "abgehört", sind jederzeit den anderen Menschen bekannt, Geheimnisse kann der Betreffende nicht mehr haben. Sinnestäuschungen, meist auf akustischem Gebiet, erweitern noch den Bereich des "Fremdbestimmtseins".

Nach diesen Beispielen wollen wir vier psychopathologische Phänomene getrennt betrachten, um uns den mehr oder weniger vollständigen Verlust an Freiheit im Falle einer psychotischen Erkrankung vor Augen zu führen.

- Wahn

Der Wahn als eines der psychiatrischen Kernsymptome ist unabhängig von seinem Thema, dem Wahn i n h a l t, seiner Natur nach etwas für den Patienten nicht zur Disposition Stehendes, etwas "an sich" Richtiges, welches weder einer Begründung bedarf noch einer kritischen Reflexion zugänglich ist. Dem Wahn gegenüber ist der Patient ohnmächtig; dies kann, muß aber nicht zu

Leidensdruck führen. Eine Einsicht in die "krankhafte" Natur des Wahnes ist gleichsam per definitionem (211) nicht vorhanden, abgesehen von der am Beginn und am Ende der Phase psychotischen Erlebens mitunter auch vom Patienten selbst zu beobachtenden "Distanzierung" von Wahninhalten.

- Fremdbeeinflussungsgefühle

Diese, eng mit Wahn verknüpft, in der Psychopathologie jedoch aus didaktischen Gründen stets von ihm getrennt betrachtet, beinhalten als wesentliches Merkmal den mit wahnhafter Gewißheit erlebten Verlust der Grenzen des eigenen "Selbst" und das Ausgefülltwerden des dadurch entstehenden Vakuums durch fremde, nicht kontrollierbare Einflüsse. Dieser Verlust an Selbstständigkeit kann aus der Sicht des Erkrankten dann sogar zu einer überhöhten Selbstständigkeit werden, wenn - wie etwa beim Größenwahn - die psychotischen Erlebnisse positive Gefühlstönung haben.

- Sinnestäuschungen

Sie können alle Sinnesqualitäten betreffen und werden ebenfalls oft als fremd und aufgezwungen erlebt. Halluzinierte Stimmen etwa können imperativen oder kommentierenden Charakter annehmen, sie unterhalten sich über den Patienten, befehlen, schimpfen. Besonders ungünstig ist der Umstand, daß manche Patienten den Eindruck haben, das quälende Erleben der akustischen Sinnestäuschungen nur dann positiv beeinflussen zu können, wenn sie die Anweisungen der imperativen Stimmen ausführen, was häufig - im harmlosesten Fall - zu den gerade bei beginnenden schizophrenen Psychosen beschriebenen "sinnlosen Handlungen" (aus der Perspektive des Gesunden), im schlimmsten

Fall zu schweren Suizidversuchen oder fremdaggressivem Verhalten führt. Nur in seltenen Fällen werden Sinnestäuschungen ausschließlich positiv erlebt, in aller Regel führen sie zu erheblicher Verstörung und Angst.

- Hemmung / Erregung

Während die bisher erwähnten Symptome besonders häufig bei Psychosen des schizophrenen Formenkreises anzutreffen sind, dürfen die weniger ungewöhnlichen und vor allem jedem Gesunden in geringerer Ausprägung bekannten affektiven Symptome in ihrem negativen Einfluß auf das Erleben der persönlichen Freiheit nicht vergessen werden. Eine schwere depressive Verstimmung geht zumeist mit einer "Hemmung" vielerlei psychischer Funktionen, besonders des Denkens und der Psychomotorik, einher; der Patient kann entscheidungsunfähig bis hin zum Stupor werden. Hierbei resultiert aus der prinzipiellen Unfähigkeit, sich zu irgend etwas zu entscheiden, ein völliges "Nicht-Handeln" - unter ungünstigen Umständen, vor allem bei fehlender Behandlung ist ein tödlicher Ausgang möglich. Auch wenn die depressive Hemmung in der Regel nicht als fremdbestimmt, sondern oft im Rahmen der Grundstimmung als selbstverschuldet verstanden wird, so ist doch der Verlust an Freiheitsgraden evident. Gleiches gilt - wenn auch aus der Sicht des Patienten mit weniger oder fehlendem Leidensdruck - für den klinischen Gegenpol der depressiven Verstimmung, das manische Syndrom. Zwar erlebt sich bei dieser affektiven Störung der Betroffene als überstark, als grandios, entwickelt oft Größenideen und Größenwahn, kann gereizt sein bis hin zu schwerster körperlicher Aggressivität -

er ist jedoch ein Getriebener, nur oberflächlich betrachtet ein Treibender, seine vermeintlich unbegrenzte Freiheit und Macht sind in Wirklichkeit völlige Unfreiheit und Ohnmacht. Bei den bipolaren affektiven Psychosen (Zyklothymie, manisch-depressive Krankheit) mit ihren häufigen Schwankungen der Gestimmtheit zwischen beiden Extremen wird der Freiheitsverlust besonders deutlich; ein schwere Verlaufsform einer Zyklothymie kann durchaus zu ähnlich deletären sozialen Konsequenzen für den Betroffenen führen wie eine schizophrene Psychose.

Die klinisch imponierende Einschränkung der Freiheitsgrade des psychotisch Erkrankten läßt sich transzendental als abnormale Bestimmung der Tätigkeit der produzierenden Einbildungskraft in ihrer spezifischen "Freiheit" verstehen; dieser Freiheitsverlust greift auch auf das praktische und moralisch-sittliche Feld über, bleibt nicht nur auf die bloße Veränderung des Erkenntnisaktes beschränkt.

Ergänzend wollen wir die beiden auffallendsten der genannten psychopathologischen Symptome, Wahn und Sinnestäuschung, unter dem speziellen Gesichtspunkt der FICHTEschen Erkenntnistheorie betrachten.

1. Wahn

Nach der klassischen psychopathologischen Auffassung handelt es sich beim Wahn um eine objektiv falsche, jedoch unkorrigierbare Überzeugung, die für den Betroffenen eine extrem hohe subjektive "Evidenz" hat - Evidenz ist

hierbei zu verstehen als "glaubende Überzeugtheit" und wohlgemerkt nicht als Evidenz im Sinne der Wissenschaftslehre wie etwa die Evidenz der Notwendigkeit des Wahrheitsanspruchs bei jedweder Aussage. "Glaubende Überzeugtheit" von dieser Qualität wird vermutlich außerhalb von Wahnerlebnissen kaum angetroffen, weil Kritikmechanismen die jeweilige Position in Frage stellen. Genau dieser "Überstieg", dieser Wechsel des Standpunktes, eine "kopernikanische Wende", ist dem Wahnkranken nicht mehr möglich. Aus transzendentaler Sicht kann der Wahn demnach verstanden werden als ein gleichsam in seinem Resultat falsches "Bild"; das Bilden und Abbilden der Realität ist dadurch verfälscht, daß das Gebildete nicht mehr als solches reflektierend überdacht werden kann, sondern unkorrigierbar und nicht hinterfragbar mit hohem "Nötigungsgrad" als Ding an sich mit absolutem Realitäts- und Wahrheitsanspruch verstanden wird. Der von FICHTE beschriebene Erkenntnisakt des Bildens eines Bildes und des gleichzeitigen Bewußtseins des Bildcharakters jedweder Erkenntnis ist im Falle des Wahnkranken seiner Vollständigkeit beraubt. Diese Zuordnung psychopathologischer Symptomatik zu transzendentaler Interpretation ist nun keineswegs beliebig oder in der psychiatrischen Literatur sonst nicht anzutreffen. Zwar sind entsprechende Literaturstellen in jüngster Zeit in der Tat recht selten; die klassische deutsche Psychopathologie, vor allem vertreten durch Karl JASPERS, stand dem transzendentalen Gedanken durchaus nahe, wobei sich JASPERS selbst auf KANT (nicht auf FICHTE) beruft. Nebenlinien und Weiterentwicklungen dieser Psychopathologie setzten die transzendente Tradition fort: Ohne

auf Einzelheiten eingehen zu können, möchten wir als Beispiele die durch Edmund HUSSERL begründete "phänomenologische" Denkrichtung sowie die mit den Namen BINSWANGER, BLANKENBURG, STORCH, ZUTT verbundene "anthropologische Psychiatrie" nennen. HUSSERL hatte sich in seinen späteren Arbeiten so sehr dem transzendentalen Konzept genähert, daß mitunter von einer "transzendentalen Wendung" gesprochen wurde (212). W. BLANKENBURG führt in einer Studie über "Anthropologische Probleme des Wahns" folgendes aus:

"Nicht nur die Bedingungen des faktischen Vorkommens, sondern ebenso die Bedingungen der Möglichkeit paranoider Erlebnisabwandlungen müssen den Psychiater beschäftigen. ... Soll eine Theorie des Wahns zu Recht anthropologisch genannt werden dürfen, so muß sie nachweisen, daß es im Wesen realitätsfundierender intentionaler Akte liegt, wahnhaft entgleisen zu können. Radikaler formuliert: Die normale Vorstellungs- und Urteilsbildung muß sich als eine fortwährend in statu nascendi aufgehobene Wahnbildung begreifen lassen. ... An die Stelle der transzendentalen Konstitution tritt beim Wahnkranken ein Stück weit die Wahnfabel." (213)

Der Rückverweis auf HUSSERL, mitunter auch auf KANT, findet sich in diesem Zusammenhang häufig; dies mag auch damit zusammenhängen, daß sich KANT erstaunlich konkret zu psychiatrischen Fragen, vor allem nosologischer Art, geäußert hatte (214 a, 214 b). FICHTE hingegen, der - was gerade für die Psychopathologie von zentraler Bedeutung ist - auf der Einheit philosophischer Theorie und Praxis insistiert und damit zum Beispiel eine transzendente Theorie der Intersubjektivität unter Berücksichtigung des Freiheitsaspektes

beider Subjekte erst ermöglicht hatte - weit über KANT hinaus -, wird fast nicht erwähnt.

2. Sinnestäuschungen

Sinnestäuschungen werden zumeist definiert als sinnliche Wahrnehmungen ohne äußeres Objekt. Dabei müssen die echten Halluzinationen, bei denen für den Betroffenen vollständige Gewißheit der Realität des halluzinierten Objekts besteht, von den Pseudohalluzinationen unterschieden werden; im letzteren Fall werden zwar nicht vorhandene Dinge "wahrgenommen", der Charakter des Trugbildes wird jedoch mehr oder weniger genau erkannt. Die Übergänge sind natürlich fließend, uns interessieren jetzt nur die "echten" Halluzinationen. Diese sind nun im FICHTEschen Sinn zu verstehen als völlig freie, d.h. nicht durch Empfindung genötigte, Setzung von (Selbst-) Hemmungen. Anders ausgedrückt, beinhaltet die Bezeichnung "völlig frei" hier die negative Konnotation des - unberechtigten, da nicht denkmöglichen - Freiseins von nicht transzendental deduzierbaren aposteriorischen Elementen. Grundsätzlich gilt: Wie wir die Hemmungen "für uns" setzen, ist in der Tat ein Bestandteil des freien Erkenntnisaktes, daß wir jedoch überhaupt auf Hemmungen stoßen, ist ein notwendiges Konstituens von Natur schlechthin; das nicht deduzierbar Aposteriorische an den Hemmungen ist nach der Auffassung FICHTEs, der die KANTische "Minimalanleihe bei der Physik" eben nicht mitvollziehen wollte (215), zwar auch Bestandteil des transzendental verstandenen Erkennens, wird dadurch aber seiner Eigenständigkeit gerade nicht beraubt.

Ad III.

Eines der wesentlichen Merkmale des Krankheitsbegriffes, sofern er sich auf Prinzipien der Transzendentalphilosophie beruft, ist seine notwendige und bewußte Verbindung praktischer und theoretischer Elemente: jedes transzendente Konzept muß, wenn es konsequent sein will, das Wesen des Gesamtansatzes erkennen lassen; und wir sahen, daß bei FICHTEs Philosophie und deren Suche nach dem Einheitspunkt auf der höchsten Ebene gerade die Einheit von Idealität und Realität, von Theorie und Praxis gesehen wird, wobei auch eine solche Erkenntnis - wenn überhaupt - nur frei vollzogen werden kann.

Oberflächlich betrachtet, stehen praktische Momente bei der Betrachtung des transzendentalen Krankheitsbegriffs im Vordergrund: Die Freiheit des Menschen wird eingeschränkt, vor allem die Freiheit des Willens und die des Handelns. Dieses nicht freiwillige Verzicht auf Freiheit in der (psychischen) Krankheit ist bereits etwas Krankhaftes, zur Krankheit Gehöriges. Dennoch verlangt der transzendente Gedanke eine Sicht des Anderen (hier: des Patienten) als ebenfalls freies (hier: individuelles) Ich; auch in der (psychischen) Krankheit sind auf das Denken und Erkennen die transzendentalen Grundprinzipien anwendbar. Somit widerspricht eine gleichsam "eindimensionale" Betrachtungsweise des Kranken bloß als gestörtes Sozialwesen, als bloß an Mangel oder überschuß von Transmittersubstanzen im Zentralnervensystem leidendes Wesen oder als lediglich pathologisch abhängig von Strukturen, deren Fundierung aus der frühen Kindheit stammen, unserem Krankheitskonzept fundamental.

Der praktische Teil dieses Konzeptes, der in diesem Falle, streng betrachtet, kein selbständiger Teil, sondern ein allenfalls vorübergehend betrachteter Aspekt ist, verweist notwendig auf die Gesamtheit des Menschen - auch in der psychischen Krankheit.

Der theoretische Aspekt tut dies ebenfalls.

Versteht man unter ihm die erkenntnistheoretischen Qualitäten des menschlichen Denkens, Wollens und Empfindens, so sind für uns die unterschiedlichen Ebenen der äußeren Realität (das Aposteriorische), des besonderen Aspektes des Lebendigen sowie der Freiheit je für sich wichtige und konstitutive, aber letztlich unselbständige, da von einem Einheitspunkte abhängige und - nach FICHTEs Terminus - "genetisch ableitbare" Unterteilungen. So wie wir im Rahmen unseres Erkennens uns selbst als physische Realität sehen ("bilden") mit der oben diskutierten Setzung und Überwindung von "Hemmungen", und so wie wir uns im Erkennen allgemein und im Erkennen des je Einzelnen der Setzung von Zwecken bedienen (müssen), so setzen wir uns auch als f r e i e Wesen zwar überhaupt (als Individuen) mit Notwendigkeit, aber eben gerade mit Freiheit. Die Selbstsetzung der absoluten Vernunft als absolute Tendenz, sich frei zu realisieren, ist nach FICHTE der höchste Einheitspunkt. Der psychisch kranke Mensch partizipiert wie der Gesunde an allen diesen Aspekten; ein psychiatrischer Krankheitsbegriff, sofern er sich wirklich mit dem Menschen als lebendige Einheit und nicht nur mit einem limitierten Ausschnitt beschäftigen will, muß diese immense Komplexität des hier relevanten Erkenntnisgegenstandes akzeptieren, ja gleichsam aushalten, denn es ist sein eigentlicher Wert.

Dies kann, wenn wir an die oben durchgeführte Einteilung in drei Ebenen anknüpfen, noch in folgender Weise anschaulich gemacht werden:

Im Falle des therapeutischen Prozesses, d.h. unter der Annahme, daß Patient und Arzt in einem Interpersonalverhältnis stehen, ist auf der ersten Ebene des rein aposteriorischen, an Naturgesetzmäßigkeiten orientierten Vorgehens eine unmittelbare und für den Patienten praktisch nicht zu beeinflussende Aktivität des Arztes denkbar; als Beispiele sind die operative Entfernung eines Tumors oder die Injektion eines Medikamentes zu nennen, zwar ist der Patient in aller Regel mit einem solchen Vorgehen des Arztes einverstanden, der "Eingriff" selbst erfordert dann aber keine eigene Aktivität des Patienten mehr.

Wenn die zweite Ebene, die des "Organischen", mit dem hier besonders charakteristischen Moment des Zweckgedankens angesprochen wird, so kommt zwar durch das spezifische Moment des Vorhandenseins lebendiger Prozesse eine neue Qualität auch im therapeutischen Bereich zur Geltung; dennoch ist auch hier eine therapeutische Manipulation denkbar, die sich nicht direkt an die Freiheit des Patienten wendet, sondern beispielsweise im Sinne einer medikamentösen Beeinflussung biologischer Regelkreise (Hormone, Erregungsübertragung im zentralen Nervensystem) arbeitet. Mit "Freiheit" ist hier natürlich nicht etwa die Zustimmung des Patienten zur Behandlung gemeint, sondern die "freie" Beteiligung des Patienten am Akt der Therapie selbst.

Erst auf der dritten Ebene, die das geistige und damit spezifisch menschliche Moment repräsentiert, manifestiert sich der Freiheitsaspekt mit Notwendigkeit: Wenn Therapie sich wesentlich im

Bereich der Interpersonalbeziehung ereignet - und das trifft auf die psychiatrische Behandlung in besonders hohem Maße zu -, so setzt sie voraus, daß niemals eine bloß einseitige und dann auch manipulative Aktivität des Arztes vorliegt, sondern daß zwei Individuen mit ihrer je e i g e n e n Freiheit miteinander kommunizieren. Dies ändert sich im Falle des "Geisteskranken", des Psychotikers, grundsätzlich nicht, wenn natürlich auch oft wesentliche Momente der Freiheit des Patienten durch die Psychose selbst eingeschränkt werden. Heilung kann nicht durch bloß determinierendes Eingreifen, sondern nur durch ein "Zusammenhandeln" des Arztes mit den - wenn auch möglicherweise vermindert möglichen, so doch grundsätzlich anzuerkennenden - freien Entscheidungen des Patienten zu Stande kommen. Wir meinen hier nicht nur die für jede psychiatrische Behandlungskonzeption eigentlich essentielle, dennoch keineswegs immer anzutreffende Einstellung, daß der Patient sich möglichst selbst, d.h. aus eigener Kraft, und nur an besonders kritischen Punkten mit aktiver Unterstützung durch den Arzt, aus der (psychischen) Krankheit befreit. Vielmehr wollen wir das transzendental zu begründende Postulat nach der tatsächlichen Realisierung der Interpersonalbeziehung als Kommunikation zweier im Wesen f r e i e r Individuen gerade im Falle der therapeutischen Beziehung hervorheben. Es sei in diesem Zusammenhang auf unsere Erläuterung des entscheidenden Beitrags FICHTEs zum Aufbau einer transzendentalphilosophischen Interpersonallehre verwiesen (216).

Der transzendente Krankheitsbegriff beansprucht den oben erläuterten Wert, da er sowohl eindimensionale Reduktion als auch bloß "metaphysische" Spekulation ablehnt. Auf dieses Hauptanliegen wollen wir im folgenden Abschnitt abschließend eingehen.

III.h. Die Hauptanliegen eines transzendentalen
Krankheitsbegriffs in der Psychiatrie unter
besonderer Berücksichtigung des therapeu-
tischen Gesichtspunktes

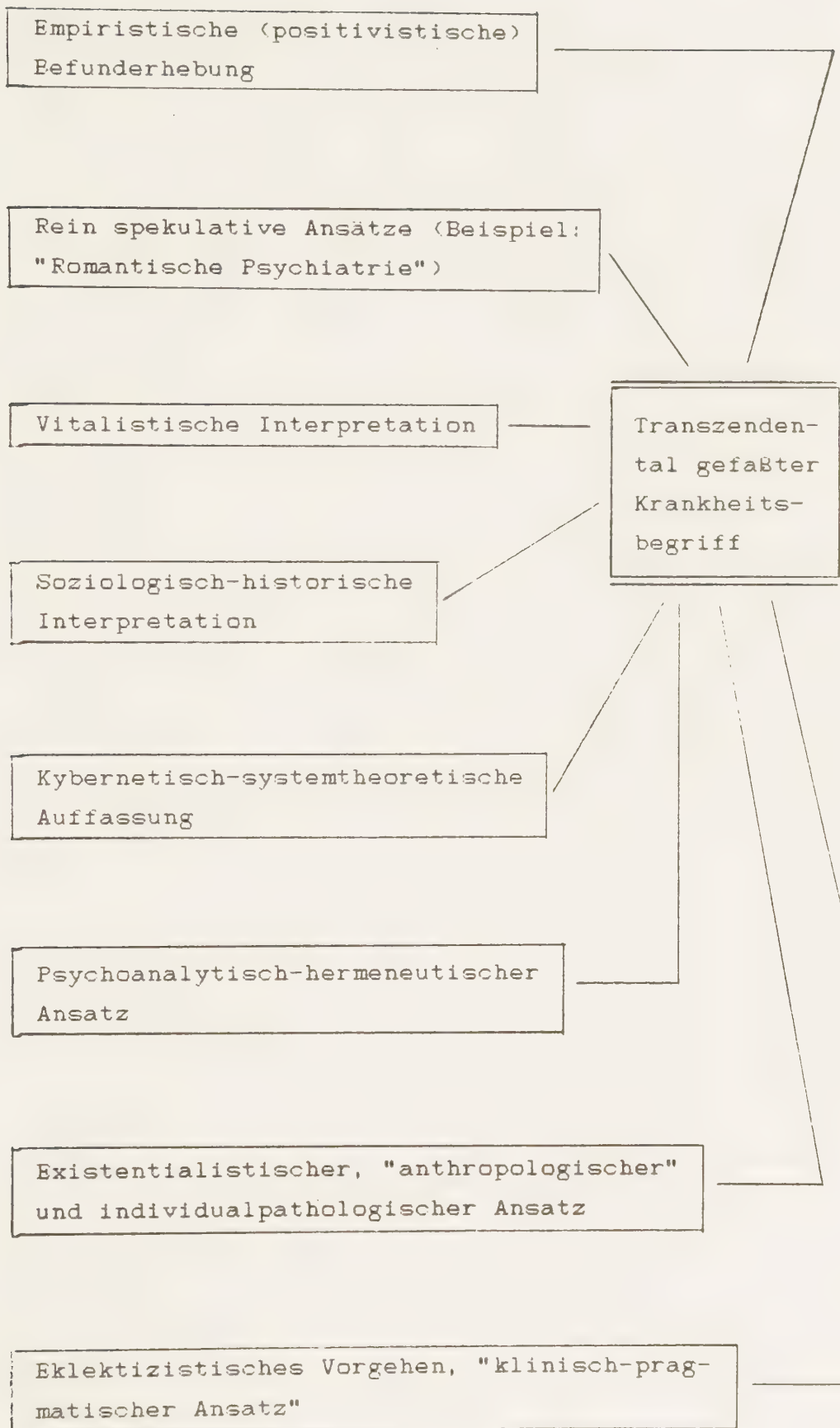
Am Ende unserer Überlegungen erscheint es legitim, nach der praktischen Relevanz der Ergebnisse für die Psychiatrie als Wissenschaft und als konkretes Behandlungskonzept zu fragen. Obwohl diese Untersuchung, wie im Vorwort angedeutet, sicherlich aus philosophischer wie aus psychiatrischer Sicht nicht den Anspruch auf Vollständigkeit stellen kann und will, so muß doch auf einen entscheidenden Punkt hingewiesen werden, der wiederum in besonderer Schärfe von FICHTE herausgehoben worden ist: Es gibt keine Wissenschaft, auch die Psychiatrie nicht und schon gar nicht die Philosophie, die sich ernsthaft mit dem Prinzip des "l'art pour l'art" bescheiden kann. Denn so wie jede Art von Erfahrungswissenschaft auf gewissen aposteriorisch nicht ableitbaren Prämissen beruht, so hat sie andererseits mit Notwendigkeit, sofern sie überhaupt einen Erkenntnisanspruch hat, praktische Auswirkungen. Im Falle der Psychiatrie als medizinischer Fachdisziplin ist dies evident; die Philosophie hingegen hat es oft mit dem Vorwurf zu tun, sie beschäftige sich mit Fragen von bloß akademischem Interesse. Wenn man sich aber, und dies war der Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung, um die impliziten philosophischen Prämissen einer praktischen Wissenschaft, hier der Psychiatrie, bemüht, so wird in oft überraschend deutlicher Weise bewußt, wie massiv derartige

Prämissen stets im Spiel sind, seien sie als solche erkannt oder nicht. Dies leitet zu den wesentlichen Anliegen über, die sich mit der durchgeführten Ausarbeitung eines transzendental fundierten Krankheitsbegriff in der Psychiatrie verbinden und die wir in den folgenden vier Punkten zusammenfassend darstellen wollen:

1. Konzept der Einheit

Das Bedürfnis nach der Diskussion des allgemeinen Krankheitsbegriffs entspringt der Unzufriedenheit mit den jeweils - notwendigerweise - zu engen Einzelkonzeptionen; solche gleichsam monistische und daher in ihrem Bezugsrahmen entscheidend eingeschränkte Krankheitskonstrukte können dem komplexen Phänomen "psychisch kranker Mensch" nicht gerecht werden. Um nun andererseits den allgemeinen Krankheitsbegriff nicht zu einem lediglich weiten, dafür aber unscharfen, nebulösen Konzept werden zu lassen, muß er auf eine definierbare und begründbare philosophische Grundlage gestellt werden. Dafür wiederum sind Spezialansätze wie der Empirismus oder der (reine) Idealismus gerade nicht geeignet. Erforderlich ist vielmehr ein Denkmodell, welches den Einzeldisziplinen ihre - je adäquate - Selbständigkeit beläßt und in der Lage ist, der Besonderheit des Forschungsgegenstandes (psychisch kranker) Mensch mit seiner Beteiligung an rein faktisch-aposteriorischer, an teleologischer und an Freiheitsstruktur gerecht zu werden. Dies aber kann nach unserer Auffassung nur eine transzendente Konzeption leisten.

Die Möglichkeit, den Menschen trotz aller
Auffächerung der Biowissenschaften als lebendige
Einheit im - auch krankhaften - Lebensvollzug zu
sehen, muß erhalten bleiben, ja teils neu
begründet und philosophisch untermauert werden.
Das folgende Schema zeigt stark vereinfachend die
qualitativ sehr verschiedenen "Befunde" auf, die
als um den transzendental gefaßten allgemeinen
Krankheitsbegriff zentriert verstanden werden
können (s. nächste Seite):



Aufgrund der angestrebten Gesamtkonzeption verwischt sich nicht nur die zur Stagnation des Diskurses führende dualistische Schärfe des Leib-Seele-Problems (vgl. unten, Punkt 2), sondern entsprechend auch der Gegensatz zwischen psychischer und körperlicher Krankheit. Der (psychisch) kranke Mensch, wenn man ihn in transzendentaler Weise versteht, kann - dies ist das Grundpostulat - durchaus als eine Einheit betrachtet werden, die Anteil hat am mechanischen Naturgeschehen, die lebt und in biologische Systeme gefaßt und unterteilbar ist und die die Eigenschaft hat, - interpersonal konstellierte - Entscheidungen zu treffen und in diesem Sinne frei zu handeln.

Krankheit, insbesondere psychische Krankheit, wird als auf allen drei Ebenen eingreifendes Phänomen konstituiert und hat dort gleichsam ihre Wurzeln. Eine vorübergehende Trennung der Ebenen ist sinnvoll, darf aber nicht zu einem methodischen oder erkenntnistheoretischen Monismus führen. Die sogenannte "Dopaminhypothese der Schizophrenie" (217) trägt in ihrem Bereich ebenso zur Erkenntnis des Gesamtphänomens bei wie etwa FOUCAULTs sozialkritisch und historisch orientierte Analysen zum Erscheinungsbild des "Wahnsinns" oder weiterentwickelte psychoanalytische Konzepte ("Neoanalyse", 218). Zwar kann und muß die wissenschaftliche Dignität jedes einzelnen Ansatzes getrennt untersucht werden, wobei es in der Regel zu jeweils kontroversen Ergebnissen kommt, jedoch kann nur der im Denken stets mitvollzogene "Reflex" auf das Gesamtkonzept ein monistisches Abgleiten welcher Art auch immer verhindern.

Der transzendente Krankheitsbegriff verteidigt die rational erfaßbare Einheitlichkeit des Menschen, auch des Menschen in der Krankheit, vertritt aber ebenso die Berechtigung und (genetisch ableitbare) Eigenständigkeit der einzelnen Erkenntnisebenen. Er tritt somit gerade nicht in Konkurrenz mit den Einzelwissenschaften, sondern bemüht sich um eine Gesamtsynthese, innerhalb derer jeder einzelne Aspekt gewürdigt, aber auch in seiner Stellung zum Ganzen, in seiner notwendigen Begrenztheit, die dann nicht negativ ist, verstanden wird. Dadurch - und unseres Erachtens nur dadurch - wird verhindert, daß der (psychisch) kranke Mensch zu einem bloßen Konglomerat von Daten gerät oder zu einem aus dem Gleichgewicht geratenen biologischen System oder zu einem aufgrund widriger psychosozialer Umstände unfrei gewordenen oder die ihm gegebene Freiheit nicht adäquat einsetzenden Individuum; vielmehr muß er verstanden werden als kranker Mensch in seiner Gesamtheit - mit allen dazuhörigen erkenntnistheoretischen und ethischen Konsequenzen.

2. Warum gerade eine transzendente Fundierung?

Es erschiene zwar nicht banal, aber doch immerhin zu einfach und nicht begründet, wollte man es bei dem bloßen Postulat der Einheit des Menschen in seinem - gesunden wie kranken - Lebensvollzug belassen. Nach unserer Kenntnis gibt es in der Philosophiegeschichte keinen Ansatz, der sich um die das Wesen des Menschen ausmachenden Strukturen und deren Einheit radikaler bemüht hat als der transzendente. Hierbei kommt KANT das Verdienst

zu, die grundsätzlichen Felder abgesteckt und damit die Transzendentalphilosophie als Epistemologie konstituiert zu haben; den Schritt zur Konzeption der Einheit der Philosophie in ihren theoretischen und praktischen Aspekten vollzog er nur in Ansätzen. Genau dort setzte FICHTE ein und entwickelte in seiner Philosophie, die eher mißverständlich als aufhellend als "transzendentaler Idealismus" oder auch "subjektiver Idealismus" bezeichnet worden ist, ein Erkenntnismodell, welches ein freies Bilden annimmt, das sich sowohl auf das rein Aposteriorische (Ebene 1) wie auf die besondere Qualität des Lebendigen (Ebene 2) und auf den im Falle des Menschen zentralen Aspekt der Freiheit und Verantwortlichkeit (Ebene 3) bezieht. Unter dem Gesichtswinkel des Erkennens und Wissens als "esse in mero actu" (219) lassen sich auch so hartnäckige und die Geschichte der Psychiatrie stets begleitende Fragen wie das Leib-Seele-Problem oder der - in das gleiche Umfeld gehörige - Konflikt zwischen "Psychikern" und "Somatikern" neu überdenken. FICHTEs Philosophie leistet die Aufstellung einer umfassenden synthetischen Einheit u n d die - sogar notwendige (!) (220) - Begründung echter Freiheit. Gerade dies macht den FICHTEschen Ansatz unseres Erachtens so eminent wichtig für die Erkenntnis auf dem Feld der Psychiatrie und Psychopathologie.

3. Zur Möglichkeit des Irrtums

Wie die ganze Transzendentalphilosophie, so bietet auch ein transzendental gefaßter Krankheitsbegriff

keinen völligen Schutz vor Irrtum. Im Gegensatz zu rein idealistischen Konzepten (Beispiel: SCHELLING) wird durch den transzendentalen Gedanken die "Welt" nicht a priori und damit empirieunabhängig deduziert, ist also "Wahrheit" nicht gleichsam automatisch vorhanden, wenn "richtig", d.h. theorieimmanent philosophiert wird. Auch bei manchen positivistischen Ansätzen findet sich versteckt der Anspruch, daß prinzipielle Irrtümer bei konsequenter Anwendung des Erkenntniskonzeptes ausgeschlossen seien. Die Transzendentalphilosophie hingegen kennt ein echtes Aposteriori, kennt und fordert echte Freiheit und anerkennt die Möglichkeit des Irrtums und dessen Korrektur. Dieses, zunächst in unserem Zusammenhang wenig bedeutsam erscheinende Argument wird in seiner praktischen Relevanz bei der Betrachtung der Therapie deutlich.

4. "Therapie" und "Gesundheit" im Lichte des transzendentalen Krankheitsbegriffs

Da die Medizin sich als "praktische Wissenschaft" versteht, müssen alle vordergründig als "theoretisch" eingestufte Überlegungen etwa zur Diagnostik oder allgemeinen Krankheitslehre auf ihre Bedeutung für den Umgang mit dem Patienten, d.h. für die Behandlung, die Therapie untersucht werden.

Es wurde immer wieder deutlich, daß der transzendente Gedanke jede prinzipielle Trennung in Theorie und Praxis als im besten Falle bloß unreflektiert dogmatisch angenommen und daher philosophisch nicht ableitbar ablehnt. Insofern haben wir bei einem transzendental gestützten

Grundkonzept von Krankheit den Praxisbezug als wesentliches Moment notwendig bereits mitgedacht; auf die Behandlung lassen sich die für das Krankheitskonzept angestellten Überlegungen übertragen: Vorübergehend können die verschiedenen Ebenen (verkürzt: die mechanische, teleologische und Freiheitsebene) auch bei der Betrachtung des therapeutischen Prozesses getrennt werden. Jede Therapie als Ganze jedoch - und dies wiederum besonders im Falle der Psychiatrie - erfordert das akthafte Tätigsein des Denkens (und Handelns) auf allen Ebenen, wobei dies den Patienten und den Arzt betrifft.

Keine Ebene für sich allein kann ausreichend sein: Vom mechanistischen Standpunkt her beispielsweise läßt sich das Konstrukt "Therapie" gar nicht begründen, wo bloß kausal-deterministische Abläufe konstatierbar sind, kann kein Platz sein für eine Therapieentscheidung oder -änderung; wir möchten auf die obige Diskussion der Möglichkeit wirklicher Freiheit im Rahmen der verschiedenen erkenntnistheoretischen Grundkonzepte verweisen. Auch auf der Ebene des als System und zweckhaft arbeitenden Organismus als ganzem kann noch keine schlüssige Begründung für therapeutisches Vorgehen gegeben werden; wohl aber - und dies ist in der Klinik eminent wichtig und sollte nicht etwa nur negativ kritisiert werden - ist Therapie selbst möglich, etwa im Sinne einer "Diagnose und Therapie ex iuvantibus", aus dem Ansprechen oder eben Nichtansprechen auf ein mehr oder weniger willkürlich gewähltes therapeutisches Agens wird rückgeschlossen auf Wesen und Behandelbarkeit der Störung. Eine echte Therapie beinhaltet immer auch den Freiheitsaspekt und die dadurch konstellierte

Interpersonalität zwischen Patient und Arzt, damit die Inhalte der Ebene 3.

Aber auch sie - isoliert angewendet - führt nicht weiter: Die Vernachlässigung des aposteriorischen und teleologischen Momentes zieht notwendig ein Abgleiten in bloß dogmatische Therapieformen nach sich, die einer Überprüfung nicht fähig (oder willens) sind und dadurch, wie die Geschichte der Medizin allzu häufig zeigt, großen Schaden für die Patienten verursachen können.

Es erscheint uns wesentlich, am Ende unserer Betrachtung des Krankheitsbegriffs darauf hinzuweisen, daß natürlich sinngemäß auch der Begriff der "Gesundheit" transzendental zu fundieren ist - die Ablehnung bloßer Dichotomien oder vielmehr die konsequente Suche nach dem "Einheitspunkt" ist uns als eines der zentralen Momente des transzendentalen Gedankens oft begegnet.

Ohne die einzelnen formalen Definitionen von Gesundheit, die ohnehin oft bloße Negationen der entsprechenden Krankheitskonzeption sind, anführen zu wollen, sei doch betont, daß Gesundheit eben gerade nicht nur die Abwesenheit von Krankheitssymptomen ist und andererseits auch nicht ein völliges Freisein des Individuums von Problemen. Vielmehr müssen wir Gesundheit sehen als einen Zustand, der gleichsam - im teleologischen Sinne - "ausgelegt" ist auf das Einsetzen aller Fähigkeiten im Bereich der rein mechanischen, der biologischen und auch der geistigen Ebene zum Zwecke der möglichst umfassenden Realisierung von Freiheit. "Gesundheit" ist also weder ein statischer Zustand noch ein bloß theoretisches Konstrukt, sondern ein auf die fundamentale Verwirklichung von Freiheit

hin ausgerichtetes, im transzendentalen Sinne aktives ("akthafes") und damit gleichzeitig theoretisches wie praktisches Konstituens des menschlichen Lebens.

Ebensowenig wie Erkenntnis schlechthin sind Gesundheits- und Krankheitskonzepte, Diagnostik und Therapie frei von der Möglichkeit des Irrtums, der korrigierbaren Fehlentscheidung. Dies ist der Preis für die vom transzendentalen Gedanken mit aller Macht verfochtene Konzeption der Freiheit, die aus dem philosophischen Gesamtzusammenhang formal herleitbar ist und mit der Selbsterkenntnis des Absoluten notwendig eintritt. Sie aber ist gerade ein wesentlicher, wenn nicht der entscheidende Anteil des Menschseins.

IV. ANMERKUNGEN

(aus Platzgründen werden bei Zitaten hier nur Autor, Jahr und Seitenzahl angegeben, genaue bibliographische Angaben finden sich im Literaturverzeichnis; die Seitenangaben von KANT- und FICHTE-Zitaten beziehen sich, wenn nicht ausdrücklich anders angegeben, auf die im Literaturverzeichnis genannten MEINER-Ausgaben)

(1) Der für grundlegende nosologische Konzepte bedeutendste deutsche Psychiater, Emil KRAEPELIN (1856 - 1926), hatte sein Fernziel einer einheitlichen Sicht psychiatrischer Krankheiten folgendermaßen formuliert: "Besäßen wir auf einem der drei Gebiete, der pathologischen Anatomie, der Ätiologie oder der Symptomatologie des Irreseins eine durchaus erschöpfende Kenntnis aller Einzelheiten, so würde sich nicht nur von jedem derselben her eine einheitliche und durchgreifende Einteilung der Psychosen auffinden lassen, sondern jede dieser drei Klassifikationen würde auch - diese Forderung ist das Fundament unserer wissenschaftlichen Forschung überhaupt - mit den beiden anderen wesentlich zusammenfallen."
(KRAEPELIN, 1887, S. 211.)
Vgl. S. 162 f. dieses Textes.

(2) KRAFFT-EBING, 1903, S. 1

(3) KANT, 1791, 1. Abs.

(4) Vgl. KANT, KrV B (1787), S. 217 ff.

(5) LAUTH, 1984, S. 8

(6) LAUTH, 1984, S. 8

(7) Auf FICHTEs Kritik an dieser "empirischen Anleihe", die von ihm als unnötiges Zugeständnis an eine realistische Philosophie betrachtet wird, wird später eingegangen (S. 53).

(8) KANT, 1790, 1. Abs.

(9) KANT, 1783, § 30

(10) KANT, KpV, S. 78

(11) KANT, KpV, S. 63/64

(12) Gemeint sind Objekte nicht-sinnlicher Art.

(13) KANT, KpV, S. 64

(14) KANT, KU, S. 12

(15) KANT, KU, S. 9

(16) KANT, KU, S. 6

(17) KANT, KU, S. 10

(18) KANT, KU, S. 10

(19) KANT, KU, S. 10/11

(20) KANT, KU, S. 11

(21) KANT, KU, S. 11

(22) KANT, KU, S. 15

(23) KANT, KU, S. 17

(24) KANT, KU, S. 17

(25) KANT, KU, S. 21

(26) KANT, KU, S. 36

(27) Hier liegt der Vergleich mit den Versuchen nahe, Krankheiten in "Systeme" einzuteilen.

(28) KANT, KU, S. 22/23

(29) KANT, KU, S. 223

(30) KANT, KU, S. 30/31

(31) KANT, KU, S. 32

(32) KANT, KrV A (1781), S. 186a

(33) KANT, KrV A (1781), S. 187a

(34) KANT, KrV A (1781), S. 160a ff.

(35) KANT, KrV A (1781), S. 162a

(36) KANT, KrV A (1781), S. 166a f.

(37) KANT, KU, S. 239

(38) KANT, KU, S. 240

- (39) FICHTE, Grundl. ges. WL, 1794, S. 197
- (40) LAUTH, 1984, S. 94
- (41) FICHTE, 1794, S. 203
- (42) LAUTH, 1984, S. 17
- (43) Ein solcher Terminus "innerphilosophisch" wird natürlich durch den transzendentalen Gedanken insbesondere FICHTEscher Prägung ad absurdum geführt; dennoch trifft man Ähnliches - von außen besehen - nicht allzu selten an.
- (44) FICHTE, WL 1804/II, S. 4
- (45) FICHTE, WL 1804/II, S. 8
- (46, 47) Der Terminus "genetisch", den wir bei FICHTE immer wieder antreffen werden, ist in diesem Zusammenhang zu verstehen als "philosophisch ableitbar", als Gegenposition zum bloß - dogmatisch - Behaupteten. Das in diesem Sinne "genetische" Vorgehen, gleichsam die Selbst-Genesis des absoluten Wissens, ist einer der wesentlichen Inhalte der FICHTEschen Philosophie.
- (48) Der Wert "regulativer Ideen" wird dadurch freilich zunächst nicht tangiert. Vgl. KANTS Teleologiekonzept, S. 94 ff.
- (49) FICHTE, WL 1804/II, S. 151/152
- (50) Vgl. zu diesem Thema die transzendente Stellungnahme zu der Position von J. F. FRIES, S. 75 ff.
- (51) FICHTE, WL 1804/II, S. 153
- (52) Eine Bemerkung zu FICHTEs Benutzung des Terminus "Ich": In aller Regel - so auch in unserem letzten Zitat - ist damit nicht etwa das individuelle Ich gemeint, sondern das allgemeine Ich, mitunter spricht er auch vom "Wir". Es geht um die gesamte Erkenntnisfunktion und -möglichkeit, auf die somit dieser oft mißverstandene Terminus zielt. Insoweit geht der gelegentlich erhobene Vorwurf des "rein subjektiven Idealismus" oder gar des Solipsismus völlig an der Grundidee der FICHTEschen Philosophie vorbei.
- (53) FICHTE, WL 1804/II, S. 269

- (54) FICHTE, WL 1804/II, S. 272
- (55) FICHTE, WL 1804/II, S. 273
- (56) FICHTE, WL 1804/II, S. 198
- (57) Vgl. S. 71 ff.
- (58) FICHTE, WL 1804/II, S. 192
- (59) Vgl. S. 82 ff.
- (60) FICHTE, WL 1804/II, S. 276
- (61) FICHTE, WL 1804/II, S. 279
- (62) FICHTE, WL 1804/II, S. 279/280
- (63) FICHTE, WL 1804/II, S. 278/279
- (64) FICHTE, WL 1804/II, S. 276
- (65) FICHTE, WL 1804/II, S. 254
- (65a) In Fußnote 220 findet sich eine Zusammenfassung der wesentlichen Probleme und Lösungsvorschläge der hier angesprochenen letzten Vorträge der WL 1804/II.
- (66) LAUTH, 1984, S. 47
- (67) LAUTH, 1984, S. 47
- (68) Stichwort: Erkennen als Akt des Bildens
- (69) FICHTE, Platner-Vorl., IV, 1, S. 300
- (70) FICHTE, Platner-Vorl., II, 4, S. 162
- (71) oder auch des "Deklinierens" im oben erläuterten Sinn
- (72) LAUTH, 1984, S. 164
- (73) FICHTE, 1794, S. 215
- (74) Vgl. Kap. III.b., S. 82 ff.
- (75) FICHTE, WL 1804/II, S. 21
- (76) FICHTE, WL 1804/II, S. 18 - 20
- (77) FICHTE, WL 1804/II, S. 132

- (78) FICHTE, WL 1804/II, S. 132
- (79) FICHTE, WL 1804/II, S. 132
- (80) SIEMEK, 1984, S. 184/185
- (80 a) FICHTE, 1796, S. 30
- (81) SIEMEK, 1984, S. 182
- (82) JACOBI, 1785
- (83) transzendente Gegenfrage: wie?
- (84) JACOBI, 1799; in: FICHTE, Gesamtausgabe, Briefband 3, S. 238/239
- (85) FICHTE, WL 1804/II, S. 188/189
- (86) NELSON, 1904, S. 27
- (87) NELSON, 1904, S. 63/64
- (88) Vgl. S. 134 ff.
- (89) NELSON, 1904, S. 73/74
- (90) LAUTH, 1984, S. 94/95
- (91) Dies zeigt einen interessanten Aspekt des Begriffs "Fehldiagnose" auf: Einerseits kann er bedeuten "falsche Zuordnung" bei richtig erkannter Phänomenologie und "richtigem" nosologischen System, andererseits aber - und auf diesem Niveau finden die teils erbitterten Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen medizinischen Schulen statt - kann man von einer Fehldiagnose auch dann sprechen, wenn die rein logischen Zuordnungsprozesse stimmig sind, das nosologische System aber, auf das hin abgebildet wird, als "falsch", wissenschaftlich nicht haltbar oder vorurteilsbeladen angesehen wird. Es ist evident, wie schnell es hier zu folgenschweren Mißverständnissen kommen kann, wenn die begrifflichen Ebenen nicht klar auseinandergehalten werden.
- (92) KOCH, 1917
- (93) WIELAND, 1980
- (94) WIELAND, 1980, S. 11

(95) Bei den dem diagnostischen Prozeß zugrunde liegenden und ihn zumeist auch steuernden nosologischen Begriffen handelt es sich in der Tat um "Begriffe" im philosophischen Sinn.

(96) In der Praxis wichtig ist WIELANDs Hinweis, daß nach seiner logischen Konzeption der Diagnose die im klinischen Alltag häufig verwandten und auch zur besseren Kommunikation zwischen verschiedenen Therapeuten eminent wichtigen Diagnoseschlüssel "lediglich mögliche Elemente von Diagnosen, nicht aber diese Diagnosen selbst" (WIELAND, 1980, S. 46) enthalten. Die Zuordnung im Sinne einer Aussage findet ja nur dann statt, wenn der Patient selbst in seiner Individualität und sein Leiden beschrieben werden.

Im Falle der Psychiatrie handelt es sich bei dem oben erwähnten Diagnoseschlüssel um die zur Zeit gebräuchliche ICD 9 ("International Classification of Diseases", 9th Revision). Einen Schritt weiter in WIELANDs Sinn geht das neue amerikanische Diagnosesystem DSM III ("Diagnostic and Statistical Manual for Mental Disorders, III. Version"), das nicht nur Begriffe, sondern auch operationalisierte Entscheidungshilfen zur Diagnostik mitliefert. Die Vorteile dieses speziellen Aspektes werden in der psychiatrischen Literatur trotz anderweitiger eher grundsätzlicher Einwände weitgehend anerkannt.

(97) WIELAND, 1980, S. 76/77

(97 a) Hier findet eine starke Annäherung an den homöopathischen Krankheitsbegriff statt.

(98) WIELAND, 1980, S. 56

(99) WIELAND, 1980, S. 171

(100) Wir glauben, diese Frage verneinen zu müssen.

(101) Trotz dieses mitunter auch materialistisch gefaßten Allzusammenhangs hat die Stoa auf der Willensfreiheit des Menschen bestanden, worauf angesichts der theoretischen Unvereinbarkeit beider Positionen besonders hinzuweisen ist.

(102) FICHTE unterscheidet kategorische von problematischen Annahmen. Bei DESCARTES liegt Kategorizität des Zweifels selbst schon bei Problematizität aller anderen Denkformen vor.

(103) SPINOZA, 1677

(104) KRAEPELIN hat in seinen "Lebenserinnerungen" (1983 erschienen, verfaßt etwa zwischen 1918 und 1921) aus seiner Bewunderung für Wilhelm WUNDT und aus dessen weitreichendem Einfluß auf seinen äußeren und "inneren" Werdegang kein Hehl gemacht. Allerdings finden sich theoretische Äußerungen zu WUNDTs Philosophie nur spärlich.

(105) KANT, KU, S. 17

(106) Für den an diesen speziellen Fragen interessierten Leser sei in erster Linie auf LAUTHs transzendente Diskussion des Zeitproblems (1981) verwiesen.

(107) EISLER, 1979, S. 622

(108) FICHTE, WL 1804/II, S. 261

(109) Vgl. vor allem die Arbeiten von POPPER und ALBERT.

(110) Aus transzendentalphilosophischer Sicht bemerkt LAUTH zu diesem Begriff: "Eine akzeptable Reallehre kann darum immer nur das nach dem derzeitigen Stande der empirischen Forschung zu dezernierende Residuum der Realität als Ergebnis hinstellen, und zwar im Wissen seines transitorischen Charakters." (LAUTH, 1984, S. 172)

(111) HEMPEL und OPPENHEIM, 1948

(112) MÖLLER, 1976, S. 14

(113) Zur prinzipiellen philosophischen Problematik des Realismus und vor allem Empirismus vgl. Kap. III.c., S. 122 ff.

(114) STEGMÜLLER, 1960

(115) HABERMAS, 1968

(116) LÖW, 1980, S. 289

(117) HARTMANN, 1951, S. 3/4

(118) Gemeint ist in ähnlichem Zusammenhang immer das allgemeine Ich, das "Wissen" im Sinne FICHTEs, nicht etwa das individuelle Ich oder Bewußtsein. Diese Verwechslung haben wir als eines der Hauptmißverständnisse gegenüber der "Wissenschaftslehre" schon des öfteren angetroffen.

(119) LöW, 1980, S. 291/292

(120) Selbstverständlich wird die belebte Natur nicht durch das Denken eines individuellen Bewußtseins zweckgerichtet. Aber ohne das "Wissen", ohne das "Bewußtsein" - hier im Sinne der FICHTEschen Wissenschaftslehre - entsteht für uns gar keine Natur und damit auch nichts "Belebtes".

(121) Die zweite ist die Teleologie der Formen: "Hier geht es nicht um die Formläufigkeit zeitlicher Vorgänge, sondern um das Verhältnis der Formen zueinander. Die Formtypen der Gebilde, aus denen die reale Welt besteht, bilden eine Stufenfolge, es gibt höhere und niedrigere Formung." (HARTMANN, 1951, S. 8)

Die dritte ist die Teleologie des Ganzen: "Hierbei wird der als Einheit verstandenen Welt ein oberstes bewegendes oder schaffendes Prinzip zugeschrieben, das als Absolutes, Weltgrund oder Gottheit die Mannigfaltigkeit der Seinsformen zwecktätig hervorbringt." (HARTMANN, 1951, S. 8)

(122) HARTMANN, 1951, S. 7, S. 9

(123) Diese Bemerkung hat dann auch, aus dem Zusammenhang gerissen, zu sehr entstellenden Fehlinterpretationen der Wissenschaftslehre geführt, ironischerweise obwohl sie von FICHTE gerade zur Abwehr von Mißverständnissen, insbesondere im Sinne des gegen ihn oft erhobenen Vorwurfs des bloß spekulativ-subjektiven Idealismus, eingebracht worden sein dürfte.

(124) HARTMANN, 1951, S. 46

(125) HARTMANN, 1951, S. 96, S. 120, S. 122

(126) HARTMANN, 1951, S. 123

(127) HARTMANN, 1951, S. 10

(127 a) HARTMANN, 1951

(127 b) Vgl. S. 105 f.

(128) Eine eingehende Auseinandersetzung mit dieser Kategorialanalyse in ihren einzelnen Argumentationsschritten findet sich bei LöW (1980).

(129) Unter "Alexithymie" wird die besonders bei psychosomatischen Patienten häufig anzutreffende

Unfähigkeit verstanden, Gefühle wahrzunehmen und eigene Gefühle adäquat zu beschreiben; der Begriff wurde von den amerikanischen Psychiatern NEMIAH und SIFNEOS (1970) eingeführt. Eine nahe Verwandtschaft besteht zu dem Konzept der "pensée opératoire" der französischen psychosomatischen Schule.

(130) Wir hoffen, nicht dergestalt mißverstanden zu werden, daß hier eine generelle Kritik an psychosomatischen Theorien beabsichtigt sei. Es geht um die bei diesen wie bei allen anderen psychopathologischen Theorien mögliche und gefährliche Ausweitung auf Gegenstandsbereiche, die von der Aussagekraft der Theorie nicht mehr gedeckt werden können.

(131) GLATZEL hat in einer Studie von 1975 die Möglichkeit des Verständnisses der Antipsychiatrie als "spätromantischer Bewegung" zur Diskussion gestellt.

(132) Dieser Hinweis bezieht sich hauptsächlich auf die zuvor erwähnte "Antipsychiatrie" und nicht auf wissenschaftstheoretisch ernstzunehmende Konzepte wie etwa dasjenige der "anthropologischen Psychiatrie". Bei letzterer handelt es sich um eine philosophisch fundierte Theorie, der zwar (vgl. Text) aus transzendentaler Sicht ebenfalls nicht voll zugestimmt werden kann, die aber weit über die theoretisch oft unreflektierten Annahmen der "Antipsychiatrie" hinausreicht.

(133) Über das Verhältnis der KANTischen "regulativen Ideen" zu den "Dingen an sich" - auch Zweck wird gelegentlich als ein solches aufgefaßt - vgl. Kap. III.a.

(134) Vgl. hierzu die Ausführungen zu FICHTEs WL 1804/II auf S. 97 ff.

(135) KANT, KU, S. 5

(136) Diese Aufzählung von zwei "Arten" von Freiheit geschieht nur aus Gründen der Übersichtlichkeit; eine wirkliche qualitative Aufspaltung innerhalb der Freiheit ist natürlich nicht gemeint und widerspräche auch dem im Text besonders herausgehobenen Einheitsanspruch der FICHTEschen Philosophie.

(136 a) Vgl. FICHTEs Gesammelte Werke, VII, S. 28, Zeile 10 - 13

(137) Gemeint ist ein euklidischer Winkel mit definierter Länge beider Seiten.

(138) FICHTE, 1801/02, S. 1

(139) Eine ausführliche transzendente Analyse des Zeitproblems findet sich in LAUTH, 1981

(140) KANT, KrV A (1781), S. 95

(141) Vgl. S. 38

(142) Vgl. S. 38

(143) FICHTE, WL 1804/II, S. 5

(144) Zur Problematik der Frage der Existenz und Erkennbarkeit von Wahrheit vgl. LAUTH, 1979; besonders §§ 77 - 102.

(145) HEGEL, 1807, S. XXXI

(146) HEGEL, 1807, S. XVIII

(147) HEGEL, 1807, S. LXIX

(148) HEGEL, 1807, S. XC

(149) Vgl. Kap. III.a.

(150) Wir haben bereits mehrfach betont, daß FICHTE in der WL gerade diesen KANTischen Standpunkt verteidigt, was nur allzu häufig verkannt wurde (Stichwort: FICHTE als vermeintlich "subjektiver Idealist").

(151) Es sei angemerkt, daß SCHELLING in der Kunst die Möglichkeit sieht, gleichsam unter Umgehung der Erkenntnisfunktion der "objektiven intellektuellen Anschauung" auf noch höherem (direkterem?) Niveau das Absolute zu erfassen - darin ein Vorläufer der SCHOPENHAUERSchen Kunstauffassung.

(152) SPINOZA, 1677, S. 4

(153) SPINOZA, 1677, S. 96

(154) Entgegen der früheren Ankündigung stammen dieses und das folgende Zitat aus SCHELLINGS Spätzeit (PAULUS-Nachschrift der "Philosophie der Offenbarung" von 1843). Mit ausreichender Sicherheit ist jedoch anzunehmen, daß diese Textstellen inhaltlich mit der Konzeption

SCHELLINGs zur Zeit seiner Auseinandersetzung mit KANT und FICHTE übereinstimmt.

(155) SCHELLING, 1843, S. 120/121

(156) Vgl. Fußnote 154

(157) SCHELLING, 1843, S. 117/118

(158) FICHTE, WL 1804/II, S. 140/141

(159) HEGELs Position, daß "Identität" die Identität der Identität und Nicht-Identität sei, wird von FICHTE zwar günstiger beurteilt als SCHELLINGs These, andererseits jedoch mit dem Argument, daß sie ebenfalls objektiviert ist und sich nur im Rahmen eines vollständigen logischen Immanentismus manifestiert, wieder kritisiert.

(160) Johann Christian August HEINROTH, 1773 - 1843.

Karl Wilhelm IDELER, 1795 - 1860, dessen bedeutendstes Werk ist der "Grundriß der Seelenheilkunde" von 1835 - 1838.

(161) Philippe PINEL, 1745 - 1826, wurde bekannt durch die gegen erhebliche Widerstände durchgesetzte "Befreiung der Geisteskranken" in Bicetre von mechanischen Zwangsmaßnahmen (1793); PINEL, ebenfalls ein wichtiger Theoretiker und Systematiker, bildete eine einflußreiche Schule. Jean Etienne Dominique ESQUIROL, 1772 - 1840, Schüler und Nachfolger PINELs, stand in manchen Grundannahmen vor allem zur Ätiologie von Geisteskrankheiten den Ideen HEINROTHs nahe. Antoine Laurent Jesse BAYLE, 1799 - 1858, vertrat in seiner Dissertation von 1822 ("Recherches sur les maladies mentales") eine später als "medizinisches Modell" bezeichnete Krankheitstheorie.

(162) Wilhelm GRIESINGER, 1817 - 1868; sein Lehrbuch "Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten" von 1845 gab der eher positivistisch orientierten Forschung in der Psychiatrie wesentlichen Auftrieb, obwohl GRIESINGERs Position mit dem bekannten Schlagwort "Geisteskrankheiten sind Gehirnkrankheiten" nur sehr verkürzt wiedergegeben wird.

(163) Vgl. JONAS, 1973; JONAS, 1981

(164) Vgl. CURTIUS, 1959

(165) Vgl. MENNINGER, 1963

(166) Ludwig BINSWANGER, 1881 - 1966, einer der Begründer der (psychiatrischen) "Daseinsanalyse", die sich philosophisch auf HEIDEGGER und HUSSERL beruft.

(167) Vgl. ZUTT, 1963

(168) Vgl. HEIDEGGER, 1927; HEIDEGGER, 1929

(169) Vgl. vor allem den 27. und 28. Vortrag der WL 1804/II.

(170) Vgl. S. 47

(171) Vgl. Kap. III.b.

(172) KUHN, 1978

(173) Emil KRAEPELIN, 1856 - 1926, Lehrstuhlinhaber für Psychiatrie in Dorpat (Baltikum), Heidelberg, München. KRAEPELIN gab den verschiedensten Gebieten der psychiatrischen Forschung maßgebliche Impulse. Seine Autobiographie erschien erst 1983 ("Lebenserinnerungen").

(174) Wilhelm WUNDT, 1832 - 1920, Philosoph und Psychologe, gründete 1879 in Leipzig das erste Institut für experimentelle Psychologie, wo unter anderem auch Emil KRAEPELIN arbeitete.

(175) Vgl. unsere Arbeit über KRAEPELINs Krankheitsbegriff (HOFF, 1985).

(176) S. Fußnote 175; in der dort genannten Arbeit finden sich Verweise auf spezielle Literatur zu KRAEPELIN, deren auch nur auswählende Aufzählung hier aus Platzgründen nicht möglich ist.

(177) Carl von LINNE, 1707 - 1778.

(178) Albert ZELLER, 1804 - 1877.

(179) Vgl. Fußnote 162.

(180) Vgl. S. 200 ff.

(181) Der Terminus "kategorial" ist in diesem Zusammenhang nicht zu verwechseln mit dem wortgleichen Begriff der KANTischen Vernunftkritik.

(182) Alfred HOCHE, 1865 - 1943.

(183) Ernst KRETSCHMER, 1888 - 1964.

(184) Vgl. EYSENCK, 1952; EYSENCK, 1955. Eine kritische Auseinandersetzung mit der von EYSENCK vollzogenen Wende zu einem positivistischen Standpunkt in der Psychologie findet sich bei WELLEK, 1982.

(185) JASPERS, 1946, S. 476

(186) Die grammatikalische Inkonsistenz des letzten Satzteiles wurde gemäß dem Original beibehalten, da sie den Sinn nicht verfälscht.

(187) Vgl. S. 170 ff.

(188) JASPERS, 1946, S. 13/14

(189) JASPERS, 1946, S. 14

(190) JASPERS, 1946, S. 15

(191) JASPERS, 1946, S. 15

(192) JASPERS, 1946, S. 15

(193) Der Begriff "Hirnmythologie" wurde um die Jahrhundertwende vor allem auf die spekulativen Anteile der psychiatrisch-neurologischen Theorien von Theodor MEYNERT (1833 - 1892) und Carl WERNICKE (1848 - 1905) angewandt und trägt natürlich außerordentlich abwertenden Charakter.

(194) Gerade den Begründern der experimentellen Psychologie, vor allem Wilhelm WUNDT, kann eine vorschnelle Verallgemeinerung oder Verabsolutierung von Einzelhypothesen durchaus nicht vorgeworfen werden.

(195) JASPERS, 1946, S. 16/17

(196) JASPERS, 1946, S. 17

(197) JASPERS, 1946, S. 8

(198) Im streng transzendentalen Sinne müßte man den "Begriff" "Ding an sich" in diesem Zusammenhang als unzulässige Objektivierung bereits verwerfen. Aus Gründen der Verständlichkeit soll er hier aber als Hilfskonstruktion beibehalten werden.

(199) JASPERS, 1946, S. 17/18

(200) Auf spezielle Fragen dieser Diskussion können wir in unserem Zusammenhang nicht eingehen; es existiert eine sehr umfangreiche Literatur, besonders interessierte Leser seien auf die Arbeit von KENDELL (1975) hingewiesen.

(201) Daß allein das Zählen von Symptomen keine Klärung bringen kann, hat insbesondere der deutsche Psychiater Karl BONHOEFFER (1868 - 1948) - allerdings in Fortsetzung einer langen Tradition - durch seine Hypothese von der "nosologischen Unspezifität psychiatrischer Syndrome" betont: Ein beobachtbares Symptom oder Syndrom erschließt demnach keineswegs unmittelbar den Weg zur Ätiologie der Störung. Vgl. BONHOEFFER, 1910.

(202) HAFNER, 1981, S. 27

(203) DEGKWITZ, 1981, S. 6/7

(204) HAFNER, 1981, S. 16

(205) HAFNER, 1981, S. 34

(206) Vgl. S. 84 ff.

(207) LAUTH, 1984, S. 73

(208) Vgl. S. 53 f.

(209) Hier ist als Beispiel die sogenannte "Dopaminhypothese der Schizophrenie" zu erwähnen, die bei schizophrenen Kranken einen Überschuß an Dopamin an den in diesem Zusammenhang für relevant gehaltenen Stellen des Gehirns postuliert. Zwar hat sich diese Hypothese bislang nicht voll bestätigen lassen, doch kommt ihr, sofern sie nicht dogmatisch vertreten wird, eine hohe theoretische Bedeutung vor allem für die Weiterentwicklung des biologisch-psychiatrischen Denkmodells zu.

(210) CONRAD, 1958, S. 9 - 14

(211) Vgl. S. 205 ff.

(212) In seiner Studie zum Transzendentalismus hat SIEMEK auf eine gewisse Parallelität zwischen FICHTE und dem späten HUSSERL hingewiesen. Angesichts der Bedeutung HUSSERLS für die psychologische und psychopathologische

Theoriebildung sei die entsprechende Textstelle hier erwähnt: SIEMEK, 1984, S. 185/186.

(213) BLANKENBURG, 1972, S. 30 - 34

(214a) In seiner zunächst anonym erschienenen (vorkritischen) Abhandlung "Versuch über die Krankheiten des Kopfes" von 1764 kündigt KANT ironisch an, er werde die Methode der Ärzte nachahmen, "welche glauben ihrem Patienten sehr viel genutzt zu haben, wenn sie seiner Krankheit einen Namen geben." (KANT, 1764, S. 888) Trotz dieser Skepsis entwickelt KANT dann eine Art psychiatrischer Nosologie, die sich wohl kaum auf eigene Erfahrung mit Patienten, sondern vielmehr auf die Kenntnis der zeitgenössischen Literatur stützt. Er unterscheidet folgende Hauptformen psychischer Auffälligkeit und Krankheit:

- der "stumpfe Kopf": er ermangele des Witzes;
- der "Dummkopf": er ermangele des Verstandes;
- der "Einfaltspinsel" zeige eine Schwäche der Urteilstkraft;
- der "Tor" leide an einer gefesselten Vernunft, ohne deswegen notwendig auch keinen Verstand mehr zu haben;
- der "Narr" zeigt eine verkehrte Vernunft;
- der "Blödsinnige" hat Störungen des Gedächtnisses, der Vernunft und der sinnlichen Empfindungen;
- die "Verrückung" ist eine Verkehrtheit der Erfahrungsbegriffe;
- der "Wahnsinn" zeigt eine in Unordnung gebrachte Urteilstkraft bei der Erfahrung;
- der "Wahnwitz" ist die in Ansehung allgemeinerer Urteile verkehrt gewordene Vernunft.

Insgesamt nennt KANT alle Gebrechen der Erkenntniskraft "Krankheiten des Kopfes". Seine Abhandlung ist weniger wegen der heute merkwürdig erscheinenden Terminologie von Interesse als vielmehr wegen der beeindruckend klaren und nachfühlbaren Kasuistiken, die nicht bloße Reproduktionen aus zeitgenössischer psychiatrischer Literatur sein können, sondern einen Rückschluß auf die Beobachtungsgabe und die "Menschenkenntnis" des Philosophen KANT zulassen.

(214b) Eine Weiterentwicklung der genannten psychiatrischen Nosologie findet sich in KANTS Vorlesungen zur "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht", die er von 1772/73 bis 1795/96 in Königsberg las. KOPPER bemerkt, daß die "eigenständige Stellung der 'Anthropologie' im

Denken KANTs eine merkwürdige Erscheinung (sei), die uns zum Nachdenken anregen muß." (KOPPER, 1980, S. XII) KANT selbst scheint die "Anthropologie" recht hoch eingeschätzt zu haben, obwohl oder gerade weil dieser Text gleichsam neben der eigentlichen Transzendentalphilosophie der Kritiken einen eigenständigen Beitrag zu praktischen Fragen des menschlichen Lebens und Erlebens liefert. Auf die spezielle Problematik der KANTischen "Anthropologie" (Stichwort: "Popularphilosophie") und auch auf Einzelheiten der psychiatrischen Erkrankungsformen im Vergleich zu KANTs Schrift von 1764 (vgl. Fußnote 214a) kann hier nicht eingegangen werden; es sei aber betont, daß eine wesentliche Verfeinerung der Beobachtung und Beschreibung anzutreffen ist und daß KANT bereits besonderen Wert auf die Erblichkeit psychischer Störungen und die daraus resultierenden Probleme legt. Das für unseren jetzigen Zusammenhang wichtige Kapitel handelt von den "Schwächen und Krankheiten der Seele in Ansehung ihres Erkenntnisvermögens" (vgl. vor allem die §§ 45 - 53).

(215) Vgl. S. 53 f.

(216) Vgl. S. 68 ff.

(217) Vgl. Fußnote 209

(218) Vgl. etwa KERNBERG, 1967; KOHUT und SEITZ, 1963; de SAUSSURE, 1965.

(219) Vgl. S. 40 bzw. (Originalstelle) FICHTE, WL 1804/II, S. 151

(220) Als Ergänzung zu Kap. III.a. sei hier, um den Text mit dieser hochkomplexen und für unsere spezielle Fragestellung nicht zentralen Materie nicht zu belasten, folgende zusammenfassende Bemerkung zu einem der wesentlichsten Punkte der letzten Vorträge der WL 1804/II, dem Problem der Freiheit, angefügt:

Die Frage nach Wesen und Wertigkeit von Freiheit ist ein Kernpunkt FICHTEschen Denkens. Für FICHTE ist menschliche Freiheit niemals nur persönliche Willensfreiheit, so wesentlich diese auch sein mag. Freiheit im FICHTEschen Sinne ist nur dann, wenn sie gleichzeitig Freiheit der absoluten Vernunft und deren Ermöglichungsgrund ist; sie ist damit bloß die Art, wie der Existentialakt erscheinen muß, ist selbst reines absolutes Faktum, pramisselos. Somit - und hier

kommt die im Text gerade erwähnte "Notwendigkeit" der Freiheit in diesem Sinne zur Geltung - ist die Freiheit

e i n e r s e i t s nur wirklich aus der Sich-Genesis des Absoluten,

a n d e r e r s e i t s kann sich die absolute Vernunft nur in einem - auch individuell - freien Existentialakt äußern;

Freiheit und absolute Vernunft sind demnach bei FICHTE nichts grundsätzlich Verschiedenes, sondern verweisen notwendig aufeinander.

In FICHTEs Worten:

"Diese Einsicht selber oder die W.-L. ist daher unmittelbare Aeusserung und Leben der Vernunft.

... Die Einsicht erscheint in ihrem Dasein als nur möglich durch Freiheit; so ist es auch wirklich und in der That, d.h. so als frei sich äussernd äußert sich die Vernunft; daß Freiheit erscheine, ist eben ihr Gesetz und inneres Wesen. ... Es ist wahr, daß Erscheinung ist, wenn sie gedacht wird, als absolutes Erscheinen und sich Aeussern der absoluten Vernunft, und ohne den letztern Zusatz ist es nicht wahr. Es ist wahr, daß die Vernunft erscheint so und so, z.B. als innerlich frei, nur inwiefern sie auch erscheint, als innerlich nothwendig, und als wirklich daseiend, und ohne diese Zusätze ist es nicht wahr ... " (FICHTE, WL 1804/II, S. 274/275)

V. LITERATUR

ABB, Edmund

Kritik des Kantischen Apriorismus vom Standpunkt
des reinen Empirismus aus unter besonderer
Berücksichtigung von J. St. Mill und Mach;
Arch. ges. Psychol. VII (1906) 227 - 303

APITZSCH, Arthur

Die psychologischen Voraussetzungen der
Erkenntniskritik - Kants Ansicht von der
Psychologie als Wissenschaft;
Phil. Diss., Halle a. d. Saale 1897

ARISTOTELES

Die Lehrschriften; hrsg. u. übers. v. P. Gohlke.,
28 Bde., Paderborn 1958

AVENARIUS, Richard

Der menschliche Weltbegriff; Leipzig 1912

BACH, Helmut (Hrsg.)

Der Krankheitsbegriff in der Psychoanalyse;
Kongreßbericht der DGPPT, 1980. 1981

BALLAUFF, Th.

Nicolai Hartmanns Philosophie der Natur;
Philos. naturalis 2 (1952) 117 ff.

BARDILI, Christoph Gottlieb

- Allgemeine praktische Philosophie; 1796
- Grundriß der ersten Logik, gereinigt von den
Irrtümern der bisherigen Logik, besonders der
kantischen; Stuttgart 1800

BARTELS, Klaus

Das techne-Modell in der Biologie des Aristoteles;
Phil. Diss., Tübingen 1966

BAUMANN, Willibald

Das Problem der Finalität im Organischen bei
Nicolai Hartmann; A. Hain-Verl., Meisenheim 1955

BAYLE, A L J

Recherches sur les maladies mentales;
Med. Diss., Paris 1822

BAYLE, Pierre

Historisches und Critisches Wörterbuch; nach der
neuesten Auflage von 1740 ins Deutsche übersetzt
von J. C. Gottsched, 4 Bde. Leipzig 1741 - 1744,
Reprint Hildesheim 1973

- BIEGANSKI, Wladislaw
Medizinische Logik - Kritik der ärztlichen Erkenntnis; Würzburg 1909
- BINSWANGER, L.
Wahn. Beiträge zu seiner phänomenologischen und daseinsanalytischen Erforschung; Neske, Pfullingen 1965
- BLANKENBURG, W.
Anthropologische Probleme des Wahns. In: Wahn. Hrsg. W. Schulte u. R. Tölle; G. Thieme, Stuttgart 1972
- BLEULER, Eugen
Das autistisch-undisziplinierte Denken in der Medizin; 4. Aufl., Berlin 1927
- BODAMER, J.
- Zur Phänomenologie des geschichtlichen Geistes in der Psychiatrie; Nervenarzt 19 (1948) 299 - 310
- Zur Entstehung der Psychiatrie als Wissenschaft im 19. Jh.; Fortschr. Neurol. u. Psychiat. 21 (1953) 511 - 535
- BONHOEFFER, Karl
Die symptomatischen Psychosen im Gefolge von akuten Infektionen und inneren Erkrankungen; Deuticke, Leipzig Wien 1910
- BÜNNING, Erwin
Theoretische Grundfragen der Physiologie; 2. umgearb. Aufl., Piscator, Stuttgart 1949
- BURCHARDT, Karl
Kants Psychologie und ihr Verhältnis zur transzendentalen Methode; Phil. Diss., Bonn 1911
- CARNAP, Rudolf
Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache; Erkenntnis 2 (1932) 220 ff.
- CHOMSKY, Noam
- Aspects of the Theory of Syntax; Cambridge, Mass. 1965
- Linguistics and Philosophy; in: S. Hook (Hrsg.): Language and Philosophy; New York 1969, 51 - 94
- Language and Mind; New York 1968. Deutsch: Sprache und Geist; Frankfurt/Main 1970
- COHEN, H.
- The Nature, Method and Purpose of Diagnosis; Cambridge Univ. Press, Cambridge 1943
- The Evolution of the Concept of Disease; Proc.

of the Royal Soc. of Med. 48 (1953) 155 - 160

CONRAD, Klaus

- Die beginnende Schizophrenie; G. Thieme, Stuttgart 1958; hier zitiert: 4. Aufl., 1979
- Das Problem der "nosologischen Einheit" in der Psychiatrie; Nervenarzt 30 (1950) 488 - 494

CURTIUS, Friedrich

Individuum und Krankheit - Grundzüge einer Individualpathologie; Springer, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1959

DEGKWITZ, Rudolf u. H. SIEDOW (Hrsg.)

Zum umstrittenen psychiatrischen Krankheitsbegriff; (= Standorte der Psychiatrie, Bd. 2); Urban und Schwarzenberg, München, Wien, Baltimore 1981

DESCARTES, Rene

- Meditationes de prima philosophia; 1641
- Principia philosophiae; 1644

DESSAUER, Friedrich

Die Teleologie in der Natur; E. Reinhardt-Verl., München und Basel 1949

DESSOIR, Max

Kant und die Psychologie; in: Kant-Studien 29 (1924) 98 - 120

DILTHEY, W.

Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (1894); in: Ges. Schr., V, 1924

DRIESCH, H.

- Philosophie des Organischen; 4. Aufl., Leipzig 1928
- Biologische Probleme höherer Ordnung; 2. Aufl., Leipzig 1944

DROGENDIJK, A. C.

Der kybernetische Krankheitsbegriff; Münchner Med. Wschr. 102 (1960) 2577 - 2580

EISLER, Rudolf

- Kant-Lexikon; 8. unveränderter Nachdruck der Ausgabe Berlin 1930, G. Olms, Hildesheim/New York 1979
- Der Zweck, seine Bedeutung für Natur und Geist; Berlin 1914

ENGLE, R. L.

Medical Diagnosis: past, present, future; Arch. of Internal Med. 112 (1963) 520 - 529

ERTEL, Hans

Kausalität, Teleologie und Willensfreiheit als
Problemkomplex der Naturphilosophie; Akademie-
Verl., Berlin 1954

EYSENCK, H. J.

- The scientific study of personality; London 1952
- A dynamic theory of anxiety and hysteria;
J. ment. Sci. 101 (1955) 28 - 51

FARRELL, B. A.

Philosophy and Psychiatry; Brit. Journ. of
Psychiat. 138 (1981) 348 - 349

FECHNER, Gustav Theodor

Elemente der Psychophysik, 2 Tle., 1860

FEINSTEIN, A. R.

Clinical Judgement; New York 1974

FICHTE, Johann Gottlieb

- Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794).
Einl. u. Reg. v. W. G. Jacobs;
F. Meiner, Hamburg 1975
- Grundlage des Naturrechts nach Principien der
Wissenschaftslehre; Gabler, Jena und Leipzig
1796. Nachdruck bei F. Meiner, Hamburg 1979
- Das System der Sittenlehre nach den Principien
der Wissenschaftslehre; Gabler, Jena und Leipzig
1798. Nachdruck bei F. Meiner, Hamburg 1963
- Die Bestimmung des Menschen; Voss, Berlin 1800.
Nachdruck mit einer Einl. v. R. Lauth bei
F. Meiner, Hamburg 1979
- Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren
1801/02. Hg. sowie mit einer Einl. u. Anmerk.
versehen v. R. Lauth unter Mitarbeit von
P. Schneider; F. Meiner, Hamburg 1977
- Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre
1804. Gereinigte Fassung. Hg. v. R. Lauth u.
J. Widmann unter Mitarbeit v. P. Schneider;
F. Meiner, Hamburg 1975
- Über das Verhältniß der Logik zur Philosophie
oder Transzendente Logik. 1812. Hg. sowie mit
Vorwort u. Anmerk. versehen von R. Lauth u.
P. Schneider unter Mitwirkung von K. Hiller;
F. Meiner, Hamburg 1982
- Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der
Wissenschaften; hrsg. v. R. Lauth und H. Jacob
unter Mitwirkung von M. Zahn,
Stuttgart-Bad Cannstatt 1965

FORBERG, Friedrich Karl

Die Entwicklung des Begriffs der Religion; 1798

FRIES, Jakob Friedrich

- Reinhold, Fichte und Schelling; 1803
- Handbuch der psychischen Anthropologie; Jena 1820/21
- Mathematische Naturphilosophie nach philosophischer Methode; Heidelberg 1822
- Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft; 2. Aufl., 1828 - 31

FURLONG, F. W.

- Determinism and Free Will: Review of the Literature; Amer. Journal of Psychiat., 138 (1981) 435 - 439

GAUPP, Robert

- Über die Grenzen psychiatrischer Erkenntnis; Centralblatt für Nervenheilk. u. Psychiat. 26 (1903) 1 - 14

GEBSATTEL, Victor E. v.

- Prolegomena einer medizinischen Anthropologie; Berlin Göttingen Heidelberg 1954

GLATZEL, Johann

- Antipsychiatrie; G. Fischer, Stuttgart 1975

GOUAUX, Charles

- Kant's View on the Nature of Empirical Psychology; Journ. of the history of the Behavioral Sciences (1972) 237 - 242

GRIESINGER, W.

- Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten; A. Krabbe, Stuttgart 1845

GUEROULT, Martial

- L'Evolution et la Structure de la Doctrine de la Science chez Fichte; 2. Bde., Paris 1930

GURWITSCH, Georg

- Fichtes System der konkreten Ethik; Tübingen 1924

HABERMAS, Jürgen

- Erkenntnis und Interesse; Suhrkamp, Frankfurt/Main 1968

HAFNER, Heinz

- Der Krankheitsbegriff in der Psychiatrie; in: R. Degkwitz u. H. Siedow (Hrsg.): Zum umstrittenen psychiatrischen Krankheitsbegriff; Urban und Schwarzenberg, München, Wien, Baltimore 1981

HAMMACHER, Klaus (Hrsg.)

- Der transzendente Gedanke; Meiner, Hamburg 1981

HARTMANN, Fritz

Der historische Diagnosebegriff und seine
Entwicklung; Münchner Med. Wschr. 114
(1972) 90 - 96

HARTMANN, Nicolai

- Philosophie der Natur. Abriß der speziellen
Kategorienlehre; Berlin 1950
- Teleologisches Denken; de Gruyter, Berlin 1951.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich

Phänomenologie des Geistes; J. A. Goebhardt,
Bamberg und Würzburg 1807

HEGLER, Alfred

Die Psychologie in Kants Ethik; Freiburg 1891

HEIDEGGER, Martin

- Sein und Zeit, 1927
- Kant und das Problem der Metaphysik, 1929

HEIMSOETH, Heinz

Fichte; München 1923

HEINROTH, Johann Christian August

Psychisch-gerichtliche Medizin; Leipzig 1825

HELLPACH, W.

Grundgedanken zur Wissenschaftslehre der
Psychopathologie; Arch. ges. Psychol. 7 (1906)
143 - 226

HEMPEL, C. G. und P. OPPENHEIM

Studies in the logic of explanation; Philosophy of
Science 15 (1948) 135 - 175

HENRICH, Dieter

Fichtes ursprüngliche Einsicht; Frankfurt/Main 1967

HOCHE, A. E.

Die Bedeutung der Symptomenkomplexe in der
Psychiatrie; Zeitschr. f. d. ges. Neurol. u.
Psychiat. 12 (1912) 540 - 551

HÖNIGSWALD, R.

Philosophie und Psychiatrie; Arch. Psychiat. u.
Nervenheilk. 87 (1929) 715 - 741

HÖPKER, W. W.

Das Problem der Diagnose und ihre operationale
Darstellung in der Medizin; Springer, Berlin 1977

HOFER, Eberhard

Das ärztliche Denken; Berlin 1979

HOFF, Paul

- Der Einfluss des Mesmerismus auf die Entwicklung der Suggestionstheorie in Deutschland; Med. Diss., Mainz 1980
- Zum Krankheitsbegriff bei Emil Kraepelin; Nervenarzt 56 (1985) 510 - 513
- Kraepelins späte programmatische Arbeiten - ein Beitrag zur Nosologie-Diskussion in der Psychiatrie (1988, im Druck)

HOPPE, Hansgeorg

Kants Theorie der Physik; Klostermann, Frankfurt/Main 1969

HUSSERL, Edmund

Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, 1929

IDLER, Karl Wilhelm

Grundriss der Seelenheilkunde, 1835 - 1838

JACOBI, Friedrich Heinrich

- Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an M. Mendelssohn; Breslau 1785
- Sendschreiben an Fichte; Hamburg 1799
- Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung; Leipzig 1811

JANZARIK, W. (Hrsg.)

Psychopathologie als Grundlagenwissenschaft; Enke, Stuttgart 1979

JASPERS, Karl

Allgemeine Psychopathologie; 4. völlig neu bearb. Aufl., Springer, Berlin und Heidelberg 1946

JONAS, Hans

- Organismus und Freiheit; Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1973
- Macht oder Ohnmacht der Subjektivität; Insel, Frankfurt/Main 1981

KANT, Immanuel

- Versuch über die Krankheiten des Kopfes; zunächst anonym erschienen in: Königsbergische Gelehrte und Politische Zeitungen, hrsg. v. Hamann, 4. bis 8. Stück, Februar 1764, S. 14 - 30. In: Werkausgabe, Bd. 2, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1977 887 - 901
- Kritik der reinen Vernunft; J. F. Hartknoch, Riga 1781 (A), 1787 (B). Nachdruck bei F. Meiner, Hamburg 1956
- Kritik der praktischen Vernunft; J. F. Hartknoch, Riga 1788. Nachdruck bei F. Meiner, Hamburg 1967

- Kritik der Urtheilskraft; Lagarde und Friederich, Berlin und Libau 1790. Nachdruck bei F. Meiner, Hamburg 1968
 - Metaphysik der Sitten; F. Nicolovius, Königsberg 1797. Nachdruck bei F. Meiner, Hamburg 1966
 - Anthropologie in pragmatischer Hinsicht; F. Nicolovius, Königsberg 1798. Nachdruck bei F. Meiner, Hamburg 1980
- KENDELL, R. E.
Die Diagnose in der Psychiatrie; Enke, Stuttgart 1978
- KERNBERG, Otto
Borderline Personality Organization. J. Amer. Psychoanal. Assn., 15 (1967) 641 - 685
- KOCH, Richard
- Die ärztliche Diagnose. Beitrag zur Kenntnis des ärztlichen Denkens; Wiesbaden 1917
 - Ärztliches Denken, Abhandlungen über die philosophischen Grundlagen der Medizin; München 1923
 - Das Als-Ob im ärztlichen Denken; München/Leipzig 1924
- KÖNIG, Ernst
Arzt und Ärztliches bei Kant; Holzner, Kitzingen 1954
- KOHUT, Heinz und SEITZ, P. F. D.
Concepts and Theories of Psychoanalysis. In: Concepts of Personality, Hrsg. J. M. Wepman u. R. Heine; Aldine, Chicago 1963, 113 - 141
- KOPPER, Joachim
Einleitung zu Immanuel Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht; F. Meiner, Hamburg 1980, IX - XXV
- KRAEPELIN, Emil
- Psychiatrie. Ein kurzes Lehrbuch für Studierende und Ärzte; 2. Aufl., Abel, Leipzig 1887
 - Ziele und Wege der psychiatrischen Forschung; Zeitschr. f. d. ges. Neurol. u. Psychiat. 42 (1918) 169 - 205
 - Lebenserinnerungen; Hrsg. H. Hippus, G. Peters, D. Ploog, Springer, Berlin Heidelberg New York 1983
- KRAFFT-EBING, R. v.
Lehrbuch der Psychiatrie; 7. Aufl., F. Enke, Stuttgart 1903

KRETSCHMER, Ernst

Körperbau und Charakter; 25. Aufl., Springer,
Berlin Heidelberg New York 1967

KRONFELD, Arthur

- J. F. Fries und die psychiatrische Forschung;
Zschr. ges. Neurol. u. Psychiat. 51 (1919)
317 - 328
- Das Wesen der psychiatrischen Erkenntnis;
Berlin 1920

KUFFERATH, Fritz

Kants Auffassung und Einteilung der
Geisteskrankheiten; Med. Diss., Düsseldorf 1947

KUHN, Thomas S.

Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen;
2. revid. u. ergänzte Aufl., Suhrkamp,
Frankfurt/Main 1978

LAUTH, Reinhard

- Die Bedeutung der Fichteschen Philosophie für
die Gegenwart; in: Philosophisches Jahrbuch,
Bd. 70, München 1963, S. 252 - 270
- J. G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie; in:
Philosophisches Jahrbuch, Bd. 71, München
1963/64, S. 252 - 285
- Zur Idee der Transzendentalphilosophie; München
und Salzburg 1965
- Begriff, Begründung und Rechtfertigung der
Philosophie; München 1967
- Die erste philosophische Auseinandersetzung
zwischen Fichte und Schelling 1795 - 1797; in:
Zeitschr. f. phil. Forschung (1967) 341 - 367
- Theorie des philosophischen Arguments;
W. de Gruyter, Berlin/New York 1979
- Die Konstitution der Zeit im Bewußtsein;
F. Meiner, Hamburg 1981
- Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den
Prinzipien der Wissenschaftslehre; F. Meiner,
Hamburg 1984

LLAVERO, F.

Symptom und Kausalität; Thieme, Stuttgart 1953

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm

Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand;
2 Bde, Frankfurt/Main 1961

LINNE, Carl von

Systema naturae; 1735

LÖW, Reinhard

Philosophie des Lebendigen; Suhrkamp,

Frankfurt/Main 1980

LOEWE, Johann Heinrich

Die Philosophie Fichte's nach dem Gesamttergebnisse
ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnisse zu
Kant und Spinoza; Stuttgart 1862

MAINZER, Fritz

Über die logischen Prinzipien der ärztlichen
Diagnose; Berlin 1925

MENDELSSOHN, Moses

Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen
Wissenschaften; 1764

MENNINGER, K.

The Vital Balance: the life process in mental
health and illness; Viking Press, New York 1963

MEYERHOF, Otto

Beiträge zur psychologischen Theorie der
Geistesstörungen; Göttingen 1910

MÖLLER, Hans-Jürgen

Methodische Grundprobleme der Psychiatrie;
W. Kohlhammer, Stuttgart 1976

NAGEL, Ernest

Teleology Revisited; Columbia Univ. Press,
New York 1979

NATANSON, M.

Philosophy and Psychiatry; Berlin/Heidelberg/
New York 1969

NELSON, Leonard

Gesammelte Schriften in neun Bänden; Meiner,
Hamburg 1970-72

NEUKIRCHEN, Aloys

Das Verhältnis der Anthropologie Kants zu seiner
Psychologie; Phil. Diss., Bonn 1914

NICOLAI, Christoph Friedrich

Philosophische Abhandlungen; 2 Bde., 1808

PLATNER, Ernst

Lehrbuch der Logik und Metaphysik; 1795

PLATO

Samtliche Werke; 6 Bde., in der Übersetzung von
F. Schleiermacher, Hrsg. W. F. Otto, E. Grassi,
G. Plamböck, Hamburg 1957 - 1960

- POPHAL, R.
Der Krankheitsbegriff in der Körpermedizin und
Psychiatrie; Berlin 1925
- POPPER, K. R.
Logik der Forschung; Wien 1935. 3. Aufl., Tübingen
1969
- POSER, Hans (Hrsg.)
Formen teleologischen Denkens; Techn. Univ., Berlin
1981
- PUFF, E.
Materialien zur Wandlung des Krankheitsbegriffs
seit Virchow; Med. Diss., Münster 1950
- PUTNAM, H.
- Mathematics, Matter and Method; Philosophical
Papers, Bd. I, Cambridge, Mass. 1975
- Mind, Language and Reality; Philosophical Papers,
Bd. II, Cambridge, Mass. 1975
- Meaning and the Moral Sciences; London 1978
- QUINE, W. V. O.
- Methods of Logic, New York 1950. Deutsch:
Grundzüge der Logik; Frankfurt/Main 1969
- Word and Object; New York 1960
- RAKOFF, V. (Hrsg.)
Psychiatric Diagnoses; New York 1977
- REINHOLD, Karl Leonhard
- Versuch einer neuen Theorie des menschlichen
Vorstellungsvermögens; Jena 1789
- Sendschreiben an J. C. Lavater und J. G. Fichte
über den Glauben an Gott; Hamburg 1799
- RÖTTCHER, F.
Die Erziehungslehre Kants und Fichtes; 1927
- ROSNER, Edwin
Die Diagnose in der Allgemeinpraxis - Ein Beitrag
zur medizinischen Gegenwartsgeschichte; in:
Goerke, Heinz: Festschrift zum 60. Geburtstag,
München 1978
- ROTHSCHUH, K. E.
Der Krankheitsbegriff; Hippokrates 43 (1973) 3 - 17
- ROUSSEAU, Jean Jacques
Du contrat social ou principes du droit politique;
Amsterdam 1762

- de SAUSSURE, R.
Les sources subjectives de la theorie du
narcissisme chez Freud. Rev. Franc. Psychoanal., 29
(1965) 475 - 483
- SCHAD, Johann Baptista
System der Natur- und Transzendentalphilosophie;
2 Bde., 1803 - 1804
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph
Philosophie der Offenbarung (Paulus-Nachschrift);
C. W. Leske, Darmstadt 1843
- SCHIPPERGES, Heinrich
Von Glanz und Elend psychiatrischer Diagnostik -
Paradigmata aus der Geschichte der
Seelenheilkunde; in: Goerke, Heinz:
Festschrift zum 60. Geburtstag, München 1978
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Ernst Daniel
Grundlinien einer Kritik der bisherigen
Sittenlehre; 1803
- SCHNEIDER, Kurt
Klinische Psychopathologie; G. Thieme, Stuttgart
1946
- SCHOPENHAUER, Arthur
Die Welt als Wille und Vorstellung; 4 Bde., 1819
- SCHUMACHER, W.
Zur Methodologie der psychiatrischen Diagnostik und
Forschung; Karger, Basel 1963
- SIEMEK, Marek J.
Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und
Kant; F. Meiner, Hamburg 1984
- SPINOZA, Baruch
- Tractatus theologico-politicus; Amsterdam 1670
- Opera postuma; Amsterdam 1677
- STEGMÜLLER, W.
Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und
analytischen Philosophie; Berlin Heidelberg
New York 1969/70
- STERN, Fritz
über die Möglichkeiten der psychiatrischen
Diagnostik überhaupt; Zschr. ges. Neurol. u.
Psychiat. 53 (1920) 346 ff.
- STORCH, A.
Wege zur Welt und Existenz des Geisteskranken;

Hrsg. v. W. v. Baeyer und W. Bräutigam;
Hippokrates, Stuttgart 1965

TAUBERT, Fritz

Kants Beziehungen zur Psychologie und Psychiatrie;
Zschr. f. d. ges. Neurol. u. Psychiat. 25
(1914) 7 ff.

TSOUYOPOULOS, Nelly

Schellings Krankheitsbegriff und die
Begriffsbildung der modernen Medizin; Vortrag
Zürich, 1983

VERWORN, Max

Kausale und konditionale Weltanschauung; Jena 1912

WELLEK, Albert

- Das Experiment in der Psychologie; Studium
generale 1 (1947) 18 ff.
- Ganzheitspsychologie und Strukturtheorie;
Bern 1955
- Der Rückfall in die Methodenkrise der Psychologie
und ihre Überwindung; in: H. Balmer (Hrsg.):
Geschichte der Psychologie, Bd. 1, Beltz,
Weinheim/Basel 1982

WIELAND, Wolfgang

- Diagnose, Überlegungen zur Medizintheorie;
W. de Gruyter, Berlin/New York 1975
- Strukturwandel der Medizin und ärztliche Ethik;
C. Winter, Heidelberg 1986

WOLFF, Christian

- Vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur;
3 Tle., 1723 - 1725
- Philosophia prima sive ontologica; 1730

WOODRUFF, R. A., D. W. GOODWIN, S. B. GUZE

Psychiatric Diagnosis; Oxford Univ. Press,
New York 1974

WUNDT, Wilhelm

- Grundzüge der physiologischen Psychologie;
Leipzig 1874
- System der Philosophie; Leipzig 1889
- Völkerpsychologie; 10 Bde., Leipzig 1900 ff.

ZELLER, A.

Medizinisches Tagebuch der psychiatrischen Reise
durch Deutschland, England, Frankreich 1832/1833;
in: G. Zeller: Die Geschichte der Einheitspsychose
vor Kraepelin; unveröff. Manuskript, 1961

ZUTT, J.

über verstehende Anthropologie. Versuch einer
anthropologischen Grundlegung der psychiatrischen
Erfahrung; in: Psychiatrie der Gegenwart; Bd. I/2,
Springer, Berlin 1963, 763 - 852

Danksagung

Herrn Professor Dr. Dr. Reinhard LAUTH möchte ich meinen Dank nicht nur für die Überlassung des Themas und die stetige sowie zeitaufwendige Betreuung und Begleitung während des Entstehens der Arbeit aussprechen. Fast noch wesentlicher war für mich der Umstand, daß mir durch seine Hilfe weit über das Thema der Untersuchung hinaus die Grundlagen der Transzendentalphilosophie in einer Weise nähergebracht wurden, daß sie mir im meinem weiteren Umgang mit psychisch kranken Menschen von eminent praktischem u n d grundsätzlichem Wert sein werden.

Lebenslauf

- 16.5.1956 in Ulmen/Eifel geboren als Sohn des
Bundesbahnbeamten Josef Hoff und seiner Frau
Marie-Luise, geb. Kessler
- 1962 - 1966 Besuch der Volksschule in Frankfurt/Main-
Griesheim
- 1966 - 1974 Besuch des neusprachlichen
Leibnizgymnasiums in Frankfurt/Main-Höchst und
Reifeprüfung
- 1974 - 1980 Studium der Humanmedizin an der
Johannes Gutenberg-Universität in Mainz,
Approbation zum Arzt und Promotion zum Dr.med.
- seit 1981 Assistenzarzt an der Psychiatrischen Klinik
der Universität München (Prof. Dr. H. Hippus)
- 1976 - 1988 Studium der Philosophie und Psychologie an
der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz und an
der Ludwig Maximilians-Universität in München
(Prof. Dr. Dr. R. Lauth)

